Sitzungsberichte
Heidelberger Akademie der Wissenschaften
Stiftung Heinrich Lanz
Philosophisch-historische Klasse
Jahrgang 1919. 12. Abhandlung

Das mandäische Buch des Herrn der Größe und die Evangelienüberlieferung

Von

R. REITZENSTEIN
in Göttingen

Eingegangen am 30. Juni 1919



Heidelberg 1919
Carl Winters Universitätsbuchhandlung

VORREDE.

Ein unerwartetes Zusammentreffen günstiger Umstände ermöglicht es mir, liebgewordene Forschungen, deren Fortführung ich glaubte anderen überlassen zu müssen, noch selbst so weit zu fördern, daß wenigstens Wege und Ziele etwas kenntlich werden, und das tiefe Weh dieser Zeit mahnt mich, nicht zu warten, ob ich selbst noch einen gewissen Abschluß erreichen kann. So breche ich aus größeren Vorarbeiten, die sich auf den iranischen Seelenglauben und seine Einwirkungen auf das ausgehende Heidentum und werdende Christentum beziehen, eine Anzahl Vorfragen heraus, die sich auf die Chronologie der Quellen und die Methode ihrer Behandlung richten. Das Material danke ich der hingebenden Güte zweier Kollegen, Fr. C. Andreas und M. Lidzbarski, von denen der erste mit unermüdlicher Jugendfrische mir die manichäischen Fragmente übersetzte und deutete, der zweite mir seine im Manuskript abgeschlossenen Übersetzungen des mandäischen Genzā zu freiester Benutzung zur Verfügung stellte und über die kleineren Sammlungen Auskunft exteilte, deren Druck inzwischen begonnen hat. Auch die beiden Gelehrten, denen die Wissenschaft die Erschließung und z. T. auch die Entdeckung der manichäischen Fragmente verdankt, F. W. K. Müller und A. v. Le Coq, griffen in opferwilliger Liebenswürdigkeit mit ein, dieser, indem er mir mitteltürkische Fragmente verdolmetschte, jener, indem er die Durchsicht seiner eigenen Vorarbeiten und die Benutzung auch derjenigen Stücke gestattete, die er selbst sich zur Veröffentlichung reserviert hatte. Für manche Anregung endlich habe ich einem Theologen, meinem lieben Freunde W. Bousset, zu danken, der einst, als ich im Poimandres mit einigem Staunen den Gott 'Mensch' gefunden hatte, mir zeigte, wie dieser Fund religionsgeschichtlich einzuordnen sei, und dadurch wohl an der Fortsetzung dieser Studien das Hauptverdienst oder die Hauptschuld trägt. Das Unzulängliche derartiger Arbeit

ohne eigene Sprachkenntnis empfinde ich tief; daß sie darum unwissenschaftlich oder gar schädlich werden muß, glaube ich nicht. Noch lange wird auf diesen Gebieten ein Zusammenarbeiten mehrerer Forscher unvermeidlich sein, und bis das Ideal einer Vereinigung aller erforderlichen Kenntnisse in einer Persönlichkeit erreichbar wird, hat, wem soviel hochherzige Unterstützung zu Teil ward, die Pflicht, sie auch für andere nutzbar zu machen.

Göttingen, am 13. Okt. 1918.

R. Reitzenstein.

I.

In meiner Abhandlung über die Göttin Psyche in der hellenistischen und frühchristlichen Literatur[1] hoffe ich eine eigentümliche Anschauung zunächst auf dem Boden des Zweistromlandes, in dem babylonische und persische Religion sich mischen, sodann aber in den wichtigsten dem Perserreich einst unterworfenen Ländern nachgewiesen zu haben, eine Anschauung, die von der völligen Gleichsetzung des Kosmos und des Menschen ausgehend das Göttliche und Immaterielle in beiden je nach Bedürfnis als den „innern Menschen“ (kosmisch: den Urmenschen) männlich oder als Seele (kosmisch: Weltseele) weiblich, immer aber als Gottwesen faßt, das aus einer höheren Welt in die ihm feindliche Materie gekommen ist und dereinst erlöst wird[2]. Natürlich braucht jenes göttliche Prinzip nicht ursprünglich schon diese abstrakte Bedeutung gehabt zu haben, und auch später wechselt die Bezeichung, je nachdem man mehr die rätselhafte Tatsache des Lebens oder des Denkens und Wissens betont; für den Religionsforscher gilt auf diesem Boden, wo beständig alte Göttergestalten sich in Begriffe umsetzen, noch ganz besonders: Name ist Schall und Rauch. Das Drama bleibt in seiner doppelten Auffassung als Einzelerlebnis und Weltgeschick; es bleibt und wird Bestandteil einer eigenartigen Mystik, die sich neben der offiziellen, d. h. herrschend gewordenen, aber zu Unrecht allein beachteten persischen Religion in mancherlei Sekten erhält und in mancherlei Umgestaltungen auch dem grie-

[1] *Sitzungsberichte* der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist. Klasse, 1917, Abh. 10. Einzelne Fragmente sind mir seither in vollerem Umfang bekannt geworden und haben eine etwas andere Deutung erfahren, und wichtig war vor allem die Entdeckung, daß in der iranischen Religion neben der Seele der Geist als besonderer Bestandteil gefaßt ist. Doch haben Grundauffassung und Hauptergebnisse sich nicht geändert.

[2] Als Probe für diese Gleichsetzung genüge ein Satz aus M. 284, den ich den Aufzeichnungen Prof. F. W. K. Müllers entnehmen durfte: „Die *monuhmēd* richtet sich auf aus aller finsteren Umklammerung, der neue Mensch zieht das göttliche Gewand an.“ Genau so wechseln in den mandäischen Totentexten die Bezeichnungen Seele und Adam innerhalb paralleler Sätze, wie etwa Genzā l. III 5 p. 80 „Ruhe und Heil walte auf dem Wege Adams, Ruhe und Heil walte auf dem Wege, den die Seele geht.“

chischen Denken anzupassen versucht Vergleicht man den späteren Sufismus, so möchte man am liebsten hierin eine Eigenheit des iranischen Geistes, seinen Hauptbeitrag zu der Entwicklung des allgemeinen religiösen Empfindens erblicken.

Das kann vorschnell erscheinen, denn bisher führten unsere Quellen ja nur bis nach Mesopotamien und zu Systemen, die man früher als künstliche Schöpfungen einzelner Männer zu betrachten gewohnt war. Daß es sich um die Ausgestaltung einer alten Volksreligion oder wenigstens Priesterlehre handle, konnte man mehr ahnen als nachweisen. So war es für mich von entscheidender Bedeutung, als Prof. Andreas mir aus dem manichäischen Turfanfragment Berlin M. 7 ein neues Bruchstück des Zarathustra vorübersetzte, das der Verfasser als älteste Überlieferung seines Volkes anführt[1]. In vielem noch rätselhaft, setzt es doch jenes Drama in allen wesentlichen Zügen schon voraus: die in die Materie versenkte Seele — bei Zarathustra und in dem von ihm beeinflußten Baruch-Buch Justins (Hippolyt V 26, 17 p. 129, 14 Wendland) der Geist — liegt in todesartigem Schlummer, bis der göttliche Bote sie erweckt und wiederbelebt. Die Angabe eines manichäischen Scholiasten, daß der dabei gesprochene Spruch dem ältesten Totenkult angehöre, bestätigt sich durch die mandäischen Totentexte im linken Genzā und den sonstigen Liturgiensammlungen, z. T. aber auch durch eine große manichäische gottesdienstliche Dichtung, auf deren Reste ich bei weiterem Suchen stieß. Der Spruch selbst kehrt in leichtester Umgestaltung, aber sogar in derselben moralischen Umdeutung (auf die Erweckung vom geistigen Tode) in dem berühmten anonymen Zitat des nachpaulinischen Epheserbriefes 5, 14 wieder: „Wache auf, der du schläfst, und erstehe von den Toten, so wird dich Christus erleuchten" und hat ein weiteres Gegenbild in einer ursprünglich aramäischen alchemistischen Schrift aus heidnischer Zeit, die ich in den Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften, 1919, S. 1ff. soeben herausgegeben habe.

Indem ich versuchte, diese Vorstellung weiter zu verfolgen, mußte ich die mandäische und manichäische Seelenlehre und Eschatologie eingehender untersuchen. Die Überzeugung, daß sie im wesentlichen iranische Volksvorstellungen bietet — freilich in der Umgestaltung und Färbung, die sie auf semitischem Boden not-

---

[1] Den Text bietet die im Druck befindliche Neuauflage der '*Hellenistischen Mysterienreligionen*'.

wendig annehmen mußten —, bestätigte sich dabei und ein neues Problem tauchte auf: eine Anzahl dieser doppelt belegten Bilder und Worte kehrte in den paulinischen und nachpaulinischen Schriften wieder. Auf sie hatte ich schon in den Büchern *Poimandres* und *Hellenistische Mysterienreligionen, ihre Grundgedanken und Wirkungen*, besonders geachtet, ihre Entlehnung behauptet, aber eine mich selbst befriedigende Erklärung nicht finden können[1]. Jetzt, wo diese Bilder und Worte sich in ihrer Mehrzahl einem bestimmten Gedankenzusammenhang, dem Unsterblichkeitsglauben und der Eschatologie, einordneten und aus einem einheitlichen Ursprung erklärbar schienen, konnte sich die Lösung bieten, wenn es möglich war, die Übernahme schon einer bestimmten Schicht des Judentums zuzuweisen. Daß jüdische Jenseitshoffnung und jüdische Eschatologie von der iranischen beeinflußt sein können, ist von vielen Seiten längst zugegeben; es würde sich nur darum noch handeln, die Beweise dafür, daß es wirklich geschehen ist, zu verstärken. Der Gegensatz zu lieben und von mir geschätzten theologischen Forschern würde sich dabei in einer höheren Einheit auflösen, aber freilich die Anstößigkeit, die solche Arbeit für andere hat, noch vermehren. Denn gerade wenn das Judentum die Vermittlung geboten hat, handelt es sich nicht mehr um formelle Entlehnungen, die nur indirekt auf den Redenden selbst zurückwirken, sondern — um die Dinge offen und scharf zu bezeichnen — um sachliche Abhängigkeit, eine allerdings nicht unmittelbare Übernahme von Vorstellungen.

Doch, bevor diese Fragen sich in Angriff nehmen ließen, galt es einem anderen Bedenken zu begegnen. Mani hat die christlichen Schriften schon gekannt, und seine Anhänger haben sie z. T. sehr gründlich studiert. Die mandäische Literatur ferner zeigt zwar nur wenig direkte Einwirkungen von ihnen[2], aber sie ist in ihrer letzten Ausgestaltung jung — der Genzā erst in dem Jahrhundert nach Muhammed abgeschlossen —, und unbewußte Ein-

[1] Daß wir Teilnahme an den Mysterien für Paulus nicht annehmen dürfen, war selbstverständlich, eine Rückwirkung aus den Gemeinden auf ihn denkbar, aber zur vollen Erklärung sicher nicht genügend. So blieb scheinbar nur die literarische Einwirkung hellenistischer Erbauungsliteratur. Das Äußerliche und Unbefriedigende, das dieser Erklärung, wenn sie allein bleibt, anhaftet, verkannte ich nicht, sah aber damals keine andere Möglichkeit einer Erklärung.

[2] Etwas mehr von den jüdischen, doch mangelt es bisher an methodischen Vorarbeiten.

wirkungen des Christentums könnten stattgefunden haben. Die Frage muß auftauchen, ob es außer jenen Übereinstimmungen der manichäischen und mandäischen Lehren noch äußere Hilfsmittel gibt, vorchristliches Gut in der mandäischen Literatur, die ja in unendlich viel reicherem Umfang vorliegt, auszusondern. Diese Frage aber muß dem Philologen eine Aufgabe stellen, für die er besonders geschult ist: offenbar müssen eine Anzahl Texte, zu denen wir iranische Gegenbilder haben, ähnlich untersucht werden, wie wir etwa die Komposition der Ilias untersuchen. Das geht hier leichter und sicherer, weil die Bearbeiter nicht Künstler und Dichter, sondern handwerksmäßig schreibende Priester sind. Ihre Technik ist leicht zu durchschauen: fast jeder kürzt — schon aus Bequemlichkeit — den alten Text, soweit ihm möglich scheint, und exzerpiert mehr als er kopiert, und fast jeder macht ihn seiner Zeit und ihren Bedürfnissen genehm, indem er neue Stücke einfügt oder zwei Texte ineinander arbeitet.

Die an sich unerfreuliche Untersuchung gewinnt an Bedeutung, sobald wir bedenken, daß dies Verfahren in der religiösen Tradition einer Anzahl orientalischer Völker zu verfolgen ist. Jene griechisch verfaßte heilige Schrift einer uns unbekannten Gemeinde der ägyptischen Diaspora, die uns in der Kosmogonie des Abraxas erhalten und von mir in der Abhandlung über die Göttin Psyche analysiert ist, zeigt dieselbe Überlieferungsart. Noch näher an die religiöse Auffassung der Bedeutung dieser Abschriften[1] würden wir vielleicht kommen, wenn wir die Überlieferung des altägyptischen Totenbuches verfolgten, die mir Prof. Sethe charakterisierte. Jeder Kopist ist zugleich Redaktor und fühlt sich noch immer etwas als Träger der Offenbarung[2]. Nur so läßt sich die scharfe Polemik erklären, die gerade in den mandäischen heiligen

[1] Sie sollen Sündenerlaß für den Besteller und den Schreiber bewirken, lassen sich also insofern mit den magischen Schriften vergleichen.

[2] Für die jungägyptische Hermesliteratur, die auch zahlreiche Zusätze und Umgestaltungen der einzelnen Schreiber zeigt, darf ich auch hier auf die Schilderung eines Imuthes-Dieners im Oxyrh. Pap. 1381 verweisen. Er will ein altes heiliges Buch seines Gottes ins Griechische übersetzen, schildert seine Bedenken wegen der ungeheuren Schwierigkeit und Verantwortlichkeit der Aufgabe, tröstet sich aber, daß er sie mit des Gottes Hilfe schon einmal gelöst habe, und beschreibt seine Tätigkeit dabei: καὶ γὰρ τὸν τῆς κοσμοποιίας πιθανολογηθέντα μῦθον . . . . φυσικῷ πρὸς ἀλήθειαν ἀνήπλωσα λόγῳ καὶ ἐν τῇ ὅλῃ γραφῇ τὸ μὲν ὑστεροῦν (so zu schreiben, υστερον Pap. Edd.) προσεπλήρωσα, τὸ δὲ περισσεῦον ἀφεῖλον, διήγημα δέ ποτε μακρολογούμενον (δεπου μακρολογουμεν. . Pap. Vielleicht wäre δὲ πολυμακρολογούμενον denkbar) συντόμως ἐλάλησα

Schriften gegen die Religionen gerichtet wird, die sich „ein Buch" machen (gegen die jüdische, christliche und muhammedanische). Der einmal abgeschlossenen und im Bestand gesicherten, also kanonischen Gesamtüberlieferung tritt die noch relativ frei fortwachsende oder wuchernde Einzelüberlieferung gegenüber[1]; ein Gegensatz wie zwischen προφῆται und γραμματεῖς scheint halbbewußt nachzuwirken, wenn auch die Prophetie längst literarisch geworden ist.

Dieses rein auf die Überlieferungsform gerichtete Interesse führte mich zunächst auf ein mandäisches Buch, das uns in zwei selbständigen Fassungen erhalten ist, welche durch einen günstigen Zufall beide in einigermaßen zulänglicher Übersetzung (Brandt, *Mand. Schriften*, S. 3—51 und 55—101) gedruckt vorliegen[2]. Hier mußte die Arbeit also einsetzen. Erst ihr Verlauf zeigte mir, daß gerade dies Buch auch die kurzen, aber unschätzbaren Reste der ältesten mandäischen Schrift enthält, die wir bisher nachweisen können. Jene Vorfragen, die mich beschäftigten, schienen hier eine Lösung zu finden. So lege ich die Untersuchung hier vor und analysiere den für mich wichtigsten Teil unter Verweis auf die Seiten- und Zeilenzahlen Brandts — die letzteren wird sich freilich der Leser in seinem Exemplar selbst zufügen müssen —, berichtige aber zugleich bei Anführungen seinen Text nach Lidzbarskis Übersetzung. Den Umfang der Untersuchung und die Mühe, die ich dem Leser bei einer etwaigen Nachprüfung machen muß, mag die methodische und sachliche Bedeutung der Frage, die weit über die mandäische Literatur herausreicht, entschuldigen.

καὶ ἀλλαττόλογον μῦθον ἅπαξ ἔφρασα. Sehen wir davon ab, daß es sich hier um die Übertragung einer heiligen Schrift in eine andere Gedankenwelt handelt, so finden wir dieselbe eigenartige Verbindung von schriftstellerischem Bewußtsein und Verehrung des überlieferten Werkes. Wenn ich früher nur auf die Unterschiede in der Überlieferung der großen Literatur und des volkstümlichen Flugblattes hinwies, die sich in den Märtyrerakten am besten zeigen, so übersah ich, daß für die eigentlich religiösen Schriften dieser im religiösen Bewußtsein selbst liegende Grund der Freiheit immer mit zu beachten ist.

[1] Eine jüngere Zeit bringt dann die Vereinigung der Einzelschriften zu kleineren, bald auch zu größeren Corpora, und ihr folgt auch auf diesem Boden zuletzt die Kanonisierung des Textes.

[2] Wie stark die Möglichkeit einer eindringenden Analyse von dem Vorliegen eines Druckes abhängt, habe ich bei mancherlei Versuchen schmerzlich erfahren.

Es handelt sich um ein einheitliches Ganze, eine kleinere Sammlung, die zweifellos einmal für sich bestanden hat und später mit Absicht an die Spitze des rechten Genzā gestellt ist; in Fassung II (S. 101, 10) trägt sie nach der Subskription den Titel „Das Buch des Herrn der Größe". Die innere Gliederung ist in Fassung I klarer erhalten; es sind vier formell selbständige Texte:

1. Ein Preis des hohen Lichtkönigs als des obersten Gottes läuft allmählich in einen Bericht über die Schöpfung und Art der Lichtwelt aus. Es spricht einer ihrer Bewohner. Der erste Abschnitt, der Preis des Lichtkönigs, verläuft in psalmenartigem Ton und ist in Fassung I sehr viel ausführlicher, freilich auch durch Wiederholungen stark einer nachträglichen Erweiterung verdächtig, der zweite endet in dieser Fassung mit einem längeren Zitat (20, 21—21, 6: „Wie einer gesagt hat"; das Stück findet sich auch in der Liturgie der Qolastā, doch in abgeleiteter Fassung, wie mir Prof. Lidzbarski zeigt), dann mit einem Segensspruch. Iranischer Dualismus wird offenbar berücksichtigt und in seiner schroffsten Form abgelehnt[1]. S. 5, 10—21, 15 = 55, 14—58, 13.

2. Die Schöpfung der irdischen Welt, zu der Hibil-Zîwā von dem Lichtkönig selbst entsendet wird. Den Schluß bildet die Erschaffung Adams; alle Engel müssen ihn verehren und ihm gehorchen; der „Böse" tut es nicht und wird darum gefesselt, S. 21, 17—24, 17 = 58,15—62, 11. Den gleichen Typus zeigen eine Anzahl Texte des linken Genzā und Johannesbuches. In Fassung I sind offenbar zwei Rezensionen benützt, eine, in der Hibil in erster Person berichtete, eine, in der in dritter Person von ihm erzählt war; Hibil wird als Schöpfer dem Engel Gabriel gleichgesetzt[2]. Fassung II kennt nur die erstere. Die Anklänge an spätjüdische Legenden und Lehren (z. B. in der Vita Adams) sind auffällig[3].

[1] Vgl. S. 11, 12 Einer ist der Lichtkönig in seinem Reich und es existiert kein Größerer denn er, und ist Keiner, der mit ihm Krieg machte usf. S. 12, 28. Er hat keinen Vater, der älter wäre denn er, und keinen Erstgebornen (zum Bruder), der vor ihm gewesen wäre, auch keinen Bruder, der ihm seinen Anteil zerteilte, und keinen Zwilling, der an gemeinsamen (Besitz) teilnähme. S. 13, 13 Er hat keinen harten Krieg gemacht und nicht hat er jemals an einem Tage des Schreckens gestanden. — Da dieser ganze Abschnitt in Fassung II fehlt, ist nicht zu sagen, ob diese Polemik zum ursprünglichen Text gehört.

[2] Daher auch dem Ptahil, vgl. in dem großen Kirchengebet Genzā r. XIII p. 284 ff.

[3] Vgl. über sie Luise Troje, ΑΔΑΜ und ΖΩΗ, eine Szene der altchristlichen Kunst in ihrem religionsgeschichtlichen Zusammenhange, *Sitzungsber.* d. Heidelberger Akademie der Wissenschaften 1916, Abh. 17.

3. Die Belehrung Adams und Evas durch den „lauteren Gesandten", der redend eingeführt wird; sie enthält das Sittengebot und die Warnung vor Abgötterei. Der Typus ist in der orientalischen religiösen Literatur weit verbreitet, schon Mani kennt ihn. Der Teil schließt in Fassung I: „Dies ist die erste Verkündung, die an Adam das Haupt des lebenden Geschlechtes gerichtet wurde. Es war Eine Rede und Ein Zeugnis."[1] S. 24, 19 bis 43, 7 = 62, 13–82, 23.

4. Eine ältere Apokalypse, in welcher ein himmlischer Sendbote die Geschicke der mandäischen Gemeinde von Adam bis zum Weltuntergange voraussagt, S. 43, 8–51, 3 = 83, 2–101, 10. Die Gottesbezeichnung „der hohe Lichtkönig" begegnet auch hier, kann aber natürlich von dem Redaktor des Buches für eine ältere eingesetzt sein. Am Schluß steht in Fassung II der erwähnte Gesamttitel „Dies ist das Buch des Herrn der Größe".

Diese Gliederung liegt klar nur noch in Fassung I vor. Fassung II hat die vier Teile möglichst zu einer Einheit verbunden und dem gleichen Sprecher (Hibil) in den Mund gelegt, in den vierten außerdem eine große Einlage S. 89, 14–100, 20 gemacht. Brandt, der für die Erklärung der Einzelheiten sehr viel getan hat, hat durch die unglücklich gewählten und nicht einmal konsequent in beiden Fassungen durchgeführten Überschriften diese Gliederung verdunkelt und hat auch das Verhältnis der beiden Fassungen zueinander verkannt; Fassung II ist nach ihm aus I entstanden, während es sich in Wahrheit um zwei selbständige Kopien eines Archetypus aus dem Ende des siebenten Jahrhunderts handelt; Brandts Kritik an Fassung II schießt demzufolge meist über das Ziel hinaus und sein Ansatz des Ganzen trennt die einzelnen Bestandteile nicht und ist überwiegend irrig. Zum Beweise wird die Vergleichung des letzten Teiles, also der Apokalypse genügen, doch muß ich, um sie richtig auszusondern, schon den Schluß des dritten Teils, also der Adamspredigt, mit hinzunehmen.

Sie schließt mit den Mahnungen zu ehelicher Treue und Liebe (38, 15 = 75, 10 Empfangt treue Liebe), zu sorgsamer Kinderzucht als religiöser Pflicht (38, 21 = 75, 18) und zu einer freilich sehr nachsichtigen Kirchenzucht (38, 28 = 75, 23 Fällt jemand einmal, so richtet ihn wieder auf): erst bei dem vierten Fehltritt

---

[1] Der letzte Satz ist von Brandt 43, 7 sinnwidrig losgetrennt und mit einer willkürlichen Überschrift zu dem Folgenden gezogen. Die Eine Rede bedeutet immer die rechte, d. h. die mandäische Verkündigung.

— so lehrt allerdings nur die Fassung II — erfolgt der Ausschluß aus der Kirchengemeinschaft („bringt ihn an die Pforte des Tempels" als Erklärung für „Rottet den schlechten Weinstock aus"); aber auch jetzt soll Bußpredigt und Mahnung an ihn gerichtet werden; erfolgt auf sie Reue und „Erweckung", so ist der Sünder ohne weiteres wieder aufzunehmen, erfolgt sie nicht, so wird Gott ihn töten und er wird der Hölle verfallen[1]. Wegen körperlicher Fehler darf man niemand verachten (39, 7 = 76, 9); sie machen nur den Leib verächtlich (das Sätzchen fehlt in Fassung I, ist aber notwendig); die Seele wird nur durch die Sünde verächtlich, die sie während des Lebens im Leibe getan hat. Fassung I schließt hier (39, 12) einen Unterabschnitt, recht unbefriedigend. Fassung II kehrt zu dem Gedanken an den unbußfertigen Sünder zurück und kennzeichnet den vorausgehenden kleinen Abschnitt damit nur als Übergangsstück (76, 18ff.): Wer Weisheit nicht annimmt, sinkt als Knecht des Leibes mit diesem in die Hölle, aber wer den Willen des Lichtkönigs tut, wird nicht erniedrigt, sondern beim

---

[1] Daß es sich um die Todsünde der Mandäer, Abfall von dem Glauben, handle, ist eine grundlose Annahme Brandts (*Mand. Rel.* S. 89, 1); der kann gar nicht dreimal straflos bleiben; gemeint sind Abweichungen von dem vorausgehenden Sittengebot, vgl. zum Überfluß die jüdische Parallele im babylonischen Talmud Joma f. 86, 2 *homini in alterum peccanti semel remittunt, secundo remittunt, tertio remittunt, quarto non remittunt.* Das wird hier aufgenommen, aber noch überboten. Brandts Kritik ferner an der volleren Fassung II, es sei nicht abzusehen, wie man an Stelle eines Abtrünnigen einen Frommen pflanzen könne, schießt über das Ziel hinaus und würde ebenso Fassung I treffen, wo S. 39, 1 dieselbe Anweisung wiederkehrt, freilich fast unverständlich geworden, da gerade die Befristung der Straflosigkeit fehlt. Wir lernen, daß die mandäische Kirchenordnung die προσκλαίοντες kennt, und wissen aus Tibull I 2, 85. 86, daß orientalische Kulte schon früh öffentliche Buße an der Tempelpforte kennen. Fassung II gibt den echten Wortlaut des Archetypus; der Schreiber von Fassung I irrte mit den Augen von dem ersten Auftreten der Worte „so rottet den schlechten Weinstock aus" zu dem zweiten (von 75, 28 zu 75, 34) ab. Ähnlich 36, 13 „Denn der Gedanke des Zornigen, der vom Zorn des Satans erfüllt ist <wird durch die rechte Weisheit und den Glauben niedergehalten. Wer> sich durch den Glauben nicht niederhalten läßt, wird durch Schwert und Säbel hingerafft". Der von mir in Klammern gestellte Satz ist aus Fassung II 69, 34 entnommen. Ich erwähne derartige leichte Verderbnisse nicht mehr. Brandt hat in der oben angeführten Kritik übersehen, daß das Gleichnis den Zusatz „pflanzt einen andern an seinen Platz" fordert; streng übertragen auf das Verglichene läßt er sich nicht; aber auch in der Gemeinde füllen ja neuaufgenommene Mitglieder Lücken aus (so auch Prof. Lidzbarski).

Tode gehen ihm die Engel des Lichtes entgegen, er tritt in die Lichtwolke, wird reiner Glanz und bleibt in Ewigkeit. Es ist klar, daß wir hier den echten Schluß des eigentlichen Sittengebotes haben. Erst hier schließt organisch das nächste Stück, die Warnung vor der Abgötterei an, vor dem Kult der Gestirne (der στοιχεῖα τοῦ κόσμου) 39, 13 = 77, 11. Sie werden zunächst nur allgemein bezeichnet (Fassung I „die sieben und die zwölf Herrscher der Welt“, die in der Regel auch sonst als die Feinde der Naṣoräer erscheinen), dann besonders Sonne (Šamiš) und Mond (fehlt in Fassung II); mit ersterem wird Adonai (auch Qadoš, El-El), der Zornige, verbunden und ein Angriff auf das Judentum folgt. Er lautet in Fassung I „Er, Adonai, wählte sich ein Volk aus und gründete sich eine Synagoge; der Platz Jerusalem wird gebaut[1], die Stadt der Juden, die sich mit dem Schwerte beschneiden, mit ihrem Blute das Gesicht bespritzen und so Adonai anbeten“ (39, 26—40, 3). Dagegen in II: „Wenn Jerusalem, die Stadt der Juden gebaut wird.......[2] welcher Abraham, der Prophet in Jerusalem genannt wird. Er, Adonai, ruft Moses vom Berge Sinai, er bekannte Moses und verlieh ihm..... Ein Volk ruft er für sich hervor und schafft sich ein Bethaus. So entstand das Volk der Juden. Opfer vom Fett der Tiere bringen sie ihm dar, Blut der Tiere gießen sie im Tempel vor sich aus und tun, was man nicht soll. Das Volk vom Hause Israel werden sie genannt. Sie beschneiden sich mit ihrem Schwerte, mit ihrem Blut bespritzen sie sich das Gesicht und beschmieren sich den Mund.“ Ihre Unzucht wird dann abschreckend geschildert. Der erste Gesandte mahnt, sich nicht mit ihnen zu vermischen (40, 4 = 78, 13). Dann folgt ein Abschnitt, dessen Deutung unsicher ist und auf den ich gegen Schluß noch einmal zurückkommen muß. Vom Judentum sind alle Irrlehren[3] ausgegangen. Lügenpropheten, die in

[1] Die Stadt bedeutet immer zugleich symbolisch das Volk.

[2] Verdorbene Worte.

[3] So Fassung I (40, 13): „Aus dem Volke der Juden sind alle Völker und Pforten ausgegangen.“ Fassung II S. 79,20 läßt das zunächst befremdende Wort „alle“ fort, doch spricht dafür zwingend der Ketzerkatalog in Genzā r. IX 1 (p. 224 P.), nach dem alle Völker und Pforten der Finsternis vom Judentum ausgegangen sind; Anhalt mochten die ersten Ketzerkataloge der Christen geben. Der Traktat IX 1 bietet in diesem Teil noch Stücke des vierten bis fünften Jahrhunderts (vgl. die Schilderung der nackten, Kräuter essenden Asketen, der βοσκοί), während der Planetenkatalog jünger ist. Im ersteren ist die Tendenz auch antijüdisch, im letzteren nur antichristlich und antiislamisch.

Lüge und Täuschung einhergehen, treten auf. Sie treten von bösen Engeln in die Gebärmutter von Weibern ein, die mit ihnen schwanger werden und sie mit Blut und Menstruation gebären. „Sie entfernen die Weisheit aus ihrem Herzen und werfen Bestrikkung in die Welt. Sie nennen sich Gott und stellen für sich Boten (Apostel) auf. Sie ziehen einen Körper an und nehmen die Gestalt von Männern an. Sie schreiben ein Buch des Truges, stellen Warnungen (Verbote) für sie (die Menschen) auf und lassen sie falsches Gebet verrichten. Lüsternheit, Liebe und Leidenschaft werfen sie über das Antlitz der Erde und Propheten nennen sie sich" (40, 13 bis 27 = 79, 20—30)[1]. Daß hier auf das Christentum als neue, von dem Judentum ausgegangene Religion hingedeutet wird, sollte klar sein und wird sich später noch weiter bestätigen. Mit Berufung auf seine Würde als der erste Gesandte mahnt der Redende sich auch ihnen fernzuhalten: „Prüfet ihre Rede und sehet, daß sie sich gegenseitig der Lüge bezichtigen. Ein König schmäht den andern König, und ein Prophet straft den andern Propheten der Lüge." Der letzte für die Chronologie entscheidende Satz (41, 4—6), der die Könige schon als Christen erscheinen läßt und auf Glaubenskämpfe innerhalb des Christentums hinweist, steht allerdings nur in Fassung I, rechtfertigt aber allein die Mahnung „Prüft ihre Rede". Er ist sicher echt. Die Deutung auf die Söhne Konstantins und die Kämpfe der Arianer und Katholiken muß ich später rechtfertigen. An sich wäre auch eine etwas spätere Zeit nicht ausgeschlossen.

Die Schilderung geht weiter „Sie rufen die Menschenkinder heran, machen sie hochfahrend durch Gold und Silber, Geld und Gut, erfüllen sie mit Begierde und verführen sie. Einige von ihnen nehmen sie durch Gesang, Tanz und Wollust gefangen. Einige von ihnen verführen sie durch Bilder von Gold und Silber, durch Bildwerke aus einem Klotze, durch Götzenschreine aus Ton und sonstige nichtige Werke. Einige von ihnen bedrücken sie mit Schwert, Säbel, Schlag, Krieg, Kampf, Angst und Schrecken, ängstigen sie und befehlen ihnen und machen sie gegen ihren Willen zu Sklaven der Planeten

---

[1] Fassung II, die vorher etwas kürzt, fügt am Schluß hinzu „und sagen: wir sind Gesandte." Das Sätzchen gehört sicher dem Archetypus an, denn nur nach ihm schließt wuchtig die Warnung an: „Ich aber, der erste Gesandte, sage und lehre."

(Siebener)" (41, 7—18 = 80, 3—8)[1]. Die gesperrt gedruckten Worte, die in der Schilderung des Christentums befremden müßten, werden sich später noch deutlicher als Beschreibung des Heidentums erweisen, das nach dem Christentum behandelt und ähnlich wie das Judentum als Verehrung der στοιχεῖα τοῦ κόσμου gefaßt war. Die Reihenfolge war also umgekehrt wie in dem Κήρυγμα Πέτρου, wo nach der Botschaft von dem einen unsichtbaren und ewigen Gotte, dem Schöpfer des Alls, die Mahnung folgte τοῦτον τὸν θεὸν σέβεσθε μὴ κατὰ τοὺς Ἕλληνας... μηδὲ κατὰ Ἰουδαίους σέβεσθε, beide näher charakterisiert und daran die positive Mahnung zum σέβεσθαι διὰ τοῦ Χριστοῦ geschlossen war. Auch hier ist der Verlauf ähnlich, doch kehrt der Schluß noch einmal zu den Christen zurück. Es folgt nämlich in Fassung I: „Einige verführen die Kinder Adams durch Demut und Schmeichelei, durch Süßigkeit und Schlauheit, durch List und Täuschung. Den Namen Gottes nehmen sie in ihren Mund und sprechen zu ihnen: Dies sind die Bücher und Reden, die der Große, Erhabene uns verliehen hat[2]. Sie mischen darunter Reden, durch die deren Seelen gehemmt werden und zugrunde gehen. Sie verdrehen ihnen das Herz und werfen Torheit in die Welt. Ich nun, der lautere Gesandte sage euch: Höret nicht auf die Rede der Lügenpropheten[3], die sich

---

[1] In Fassung II stark verkürzt; die gesperrt gedruckten Worte sind nur in der nach oben gerückten Andeutung „durch falsche Bilder und nichtige Konterfeie und Gebilde" (80, 6) wiedergegeben. Dafür steht am Schluß das schwerlich echte Sätzchen: „Sie behaupten nämlich, daß sie uns fürchten und anbeten und bekennen" (80, 12).

[2] Fassung II hat dafür: „Den Namen Gott nehmen sie in ihren Mund und machen Täuschung und Lug. In Lüge fasten und beten sie und geben sie Almosen. Sie schreiben Bücher und richten Mahnungen an sie. Von der Weisheit, die der Große, Erhabene mir verliehen und ich euch gebracht habe, passen sie sich an und sprechen sie nach." Wieder scheint hier Fassung I stark abzukürzen, Fassung II gibt uns unmittelbaren Einblick in den Streit der beiden Religionen. Daß die Mandäer ihrerseits die christlichen Schriften benutzen, ist danach möglich. S. 28, 5—7 = 64, 10—13 kann aus Matth. 6, 3 stammen; 28, 14—23 = 65, 20—24 wird man danach auch mit Matth. 25, 35 zu verbinden geneigt sein, wiewohl die Vorschrift selbst an vielen Stellen und besonders oft in ägyptischen Texten begegnet. Im ganzen ist die Zahl der Entlehnungen aus dem Christentum auffällig klein.

[3] Fassung II fügt hinzu: „und wanket nicht ab vom Wege eures Herrn". Auch das Folgende ist teils kürzer, teils wieder reicher: „Denn die Engel des Fehls nehmen unsere, der drei Gesandten, Gestalt an, die wir uns nach der Tibil (Welt) begeben haben. Ich erkläre euch: auch sie begeben sich in die Welt, doch gleichen sie nicht uns. Ihr Glanz ist kein Glanz und

als Propheten der Kušṭa hinstellen und sich den drei Uthras gleichmachen, die in die Welt gegangen sind. Ihr Glanz ist kein Glanz, ihr Gewand ist ein Gewand des Feuers. Einige von ihnen sind mit Gewändern der Finsternis bekleidet, mit Hüllen der Dunkelheit bedeckt, und ihr Geruch ist häßlich und stinkend" (41, 19—42, 6 = 80, 14—37). Seinen Gläubigen befiehlt der lautere Gesandte dagegen, sich in Weiß zu kleiden und die heilige Tracht zu nehmen (42, 7—16=81, 1—11). Sie sollen nichts lehren, was ihnen nicht geoffenbart ist, denn nur Einer kennt das Verborgene, Gott[1] (42, 17—20 = 81, 12—82, 2). Sie sollen sich vielmehr mit dem Kušṭa-Glauben rüsten und nach dem, was sie gehört haben handeln (42, 21—30 = 82, 6—15). Der Sprecher schließt: wie sein Herr ihm befohlen[2], habe er von der Seligkeit (dem Licht ohne Ende noch Zahl), der Verdammnis (der Finsternis und dem brennenden Feuer) und von dem Satan gesprochen (42, 31—43, 3 = 82, 16—23)[3]. Es folgt in Fassung I die oben S. 11, angegebene Subskription (Dies ist die erste Lehre), die sich nur auf Stück III bezieht, doch ist es klar, daß es mit den vorausgehenden beiden Stücken eine innere Einheit bildet. Erst in ihrer Gesamtheit bilden sie eine Art Thorā des Mandäertums, das Buch des Herrn der Größe. Zu diesem Buch aber gehört nach der Stellung der diesen Titel nennenden, also der zweiten Subskription, oben S. 10, auch noch das vierte Stück, das ganz unvermittelt und zusammenhanglos beginnt. Jene drei Stücke möchte man am liebsten einem und demselben Verfasser zuweisen. Sie bieten die gleichen Anschauungen und entsprechen, wie ich schon hier bemerke, in ihrer Seelenlehre und in ihrem Verhältnis zu der jüdischen Tradition ganz den drei ersten Stücken des linken Genzā Buch I, die auch eine Einheit bilden. Dagegen kann man bei dem vierten von vornherein

ihr Gewand ist ein Gewand des Feuers. Ihr Gewand gleicht dem Feuer, ihr Gewand und Kleid der finsteren Dunkelheit. Sie sind auch Propheten und ahmen unser Gewand nach." Das letzte Sätzchen ist einfach verstellt und gehörte nach den Worten „auch sie begeben sich in die Welt"; an es schloß dann „Doch gleichen sie uns nicht; ihr Glanz" usw.

[1] Der Gedanke an die falschen Propheten (Lehrer) erhält damit einen gewissen Abschluß.

[2] Das Sätzchen, das auf den Anfang zurückverweist, steht nur in Fassung II.

[3] Das ist tatsächlich in der Adamspredigt selbst geschehen (vgl. 24, 24; 25, 26—29; vgl. 65, 1 und 70, 31, die sicher dem Archetypus entstammen, ferner 32, 20—23 usw.). Einen Verweis auf das erste Stück brauchen wir darin nicht notwendig zu sehen.

zweifeln; dem Inhalt nach notwendig ist es nicht, ja bringt in der Schilderung der falschen Propheten sogar eine innerhalb einer einheitlichen Schrift unerträgliche Wiederholung. Die Auffassung des Judentums ist ähnlich, die des Christentums durchaus anders. Also ist es nachträglich zu dem „Buch des Herrn der Größe" als eine Art Anhang zugefügt, wie ja auch das erste Buch des linken Genzā nach jenen drei ersten Traktaten noch einen ganz andersartigen vierten zufügt. Dieses vierte Stück des „Buches des Herrn der Größe" läßt sich nun sicher datieren und ist inhaltlich das wichtigste.

Es beginnt mit einer mir sonst unbekannten Lehre von vier Weltaltern, die nur in ganz bestimmten Schichten der mandäischen Literatur begegnet und deren Herkunft noch nicht ermittelt ist, und zwar in Fassung I wie ein Fragment: „Alsdann wird die Welt durch Schwert und Pestilenz hinweggerafft. Es ist den Seelen bestimmt, daß sie bei ihrem Scheiden aus ihrem Körper scheiden[1]. Die Seelen werden ohne Sünde und Verschuldung zum Licht emporsteigen. Übrigbleiben dann nur Râm, der Mann, und Rûd, das Weib; das Haupt des Zeitalters[2] werden sie genannt. Dann wird die Welt aus ihnen neu erweckt und vermehrt sich. Adam dem Manne ist bestimmt tausend Jahre zu dauern[3]. Von Adam dem Manne bis Râm und Rûd sind es dreißig Generationen. Sie alle steigen in einem Aufstiege zum Lichte empor, weil sie in einer Verkündigung dastehen, in einer Rede wandeln und in einer Lobpreisung zeugen. Alsdann wird die Welt durch Feuerbrand hingerafft" usw. Fassung II gestaltet das Ganze als Botschaft an Adam und knüpft in der in ihr üblichen Weise an das Frühere an: „*Ferner verkündige ich euch, ihr Naṣoräer, die ihr in dieser Welt seid und entsteht und geboren werdet*: Im ersten Zeitalter wird die Welt durch Schwert und Pest hingerafft[4]. Die Seelen scheiden aus ihrem Körper und steigen zum Licht empor. Denn es ist den Vollkommenen und Gläubigen bestimmt, daß sie bei jenem

[1] Auch im ersten Buch des linken Genzā muß das Adam erst gelehrt werden.

[2] Nämlich des neuen; das Haupt des ersten Zeitalters ist Adam. Das mußte vorher gesagt und die Ausbreitung seines Geschlechtes vorher angedeutet sein. Der Begriff ist für die Mandäer wichtig. Das Haupt des Zeitalters bestimmt nach der eigenen Himmelfahrt, daß sein Stamm ihm auf dem gleichen Wege folgen soll.

[3] Ebenso im linken Genzā Buch I.

[4] Ein wirklicher Anfang fehlte also schon im Archetypus.

Scheiden aus ihrem Körper scheiden. Dir Adam ist es bestimmt, tausend Jahre in der Welt zu wohnen, und vor dem Schwert wirst du emporsteigen. Dann wird dein Weib Hawwā abscheiden, dann alle deine Geschlechter außer Râm, dem Manne, und Rûd, dem Weibe. Von ihnen wird die Welt sich vermehren, von ihnen die Welt neu erweckt werden. Alle werden in einer Rede und einer Lobpreisung rufen, *die ich in diese Welt gebracht habe, daß sie damit preisen sollen*. Alsdann wird die Welt durch Brand hingerafft werden usw." Die kursiv gedruckten Sätzchen scheinen dem Redaktor zuzuweisen, die gesperrt gedruckten stimmen so eng zum linken Genzā Buch I, daß sie dem Archetypus entnommen sein werden. Es folgt fast in den gleichen Formeln beschrieben das dritte Zeitalter, dessen Haupt Šurbai und Šarhabēl sind, und das vierte, dessen Haupt Nū (Noah) und Nuraitā, oder vielmehr ihr Sohn Šum (Sem) ist; erst in diesem Zeitalter beginnt die Schlechtigkeit. Zunächst freilich herrscht noch der Glaube. Es heißt in Fassung I S. 44, 18 „Und sie werden mit einem Rufe und Lobpreis zeugen, und eine Rede werde ich verkünden, ich der Gesandte des Lebens und die beiden Engel meine Begleiter."[1] Fassung II kürzt ab (84, 9). Aber schon nach sechs Generationen (also zweihundert Jahren) wird Jerusalem gebaut, oder wie Fassung II ausführlicher sagt, tritt Abraham der Prophet der Rûhā auf, tritt Moses auf und wird Jerusalem gebaut[2]. Nur Fassung I hat dann die Angabe: es besteht tausend Jahre in Blüte. Da unmittelbar danach Salomo erwähnt wird und von ihm der Niedergang beginnt, übersetzt Prof. Lidzbarski mit Recht: „Es besteht tausend Jahre in Blüte; dann wird geboren und tritt auf der König Salomo, der Sohn Davids, und er wird König von Juda." Das nächste Sätzchen ist in beiden Fassungen verstümmelt. Wenn wir später sehen werden, daß in den ähnlichen Berichten der Tempelbau als Zeichen der Macht und des beginnenden Abfalls erwähnt wird, ergänzen wir Fassung II S. 84, 15 mit Sicherheit: „Er baut <den Tempel in> dem Ort Jerusalem." Der Wortausfall lag schon im Archetypus vor. Fassung I berücksichtigte, daß Jerusalem nach ihrer eigenen Angabe schon tausend Jahre

[1] Also ist nach Fassung I der Redende der Gesandte dieses Zeitalters, Enōš, wie wir sehen werden. Das Sätzchen war für den Redaktor II Vorbild für die frühere Interpolation; bei ihm spricht ja Hibil.

[2] Vgl. die ähnliche Angabe oben S. 13. Es ist die Gründung des Judentums.

stand und schrieb daher dafür (44, 25) „Ein mächtiger Herrscher über Jerusalem.“ Beide Fassungen fahren dann fort, selbst die Dämonen und Dēws (Teufel) hätten sich ihm unterworfen und ihm gedient, bis er sich selbst verherrlichte und seinem Herrn undankbar wurde; da sei die Herrschaft von ihm genommen worden. Fassung II schließt hieran eine kurze Moral (84, 20), dann einen Gesamtüberblick „von Moses, dem Sohne des Amrā, bis zum Ende der Zeiten werden Gläubige der Kušṭa (Mandäer) sein, sie werden in diesem Glauben treu befunden werden.“ Offenbar will der Redaktor den Abschnitt hier stark hervorheben; er greift auf den Satz später zurück. Dann schildert er den Niedergang des Judentums (Jerusalems), und zwar so, daß sich die aus der wirklichen Geschichte entnommenen Züge (Zerfall des Reiches, Zerstreuung in der Gefangenschaft) ihm zu dem Bilde erweitern und zerfließen, das die mandäischen Texte immer von der Zeit vor dem Weltuntergang entwerfen. „Dann werden Lügenpropheten auftreten, sie werden sich verstellen (?), in jeder Stadt auftreten. Die Völker werden sich verteilen, die Zungen sich verteilen über jede Stadt, über jeden Ort; (auch) die Juden werden über jede Stadt zerstreut werden. Die Welt wird sich spalten und Tyrannen sich eines jeden Ortes bemächtigen. Ein Ort wird über den andern herfallen, eine Stadt über die andere mit Krieg herfallen, und sie vergießen Blutströme in der Welt. Ein jeder sucht für sich selber einen Vorteil und kämpft um das, was ihm nicht gehört“ (83, 1—11). Daß dies wesentlich dem Archetypus entnommen ist, braucht man kaum zu beweisen. Fassung I hat davon fast nichts; nur die Erwähnung der falschen Propheten bringt den Redaktor dazu, schon hier, unmittelbar nach Salomo, fortzufahren: „Dann erscheint Christus (der Messias), der Prophet der Juden. Er ruft den Planeten zu, er nimmt sie für sich gefangen. Jeder einzelne kämpft für ihn“ (45, 5—7).

Unvermittelt setzt dann in Fassung II[1] ein: „Es verführen sieben Verführer die Söhne Adams“. Sie werden aufgezählt Šamiš (die Sonne); Rûhā d'Qudsā (der heilige Geist), auch Estrā, Libat, Amamīt genannt (der Planet Venus); Nbū, der Lügenmessias (Merkur); Sin, auch Sawrēl (der Mond); Kēwan (Saturn); Bēl (Jupiter); Nirig (Mars). Dann werden die Dämonen, die nach astrologischer (auch spätjüdischer) Anschauung in jedem

[1] In Fassung I scheint das eben angeführte Schlußstück zugesetzt, um eine Überleitung zu bilden.

Planeten sind, in ihrer Tätigkeit beschrieben, aber in beiden Fassungen fehlen Sin und Bēl; der Archetypus war also schon lückenhaft. Die Dämonen des Šamiš geben Reichtum, Hoffart, Geschwollenheit; Boten sendet er in die Welt hinaus („Rûhā und Christus" fügt Fassung II zu), und sie führen die Menschenkinder zur Verehrung von Sonne und Mond („und sie verehren das Feuer" fügt Fassung II hinzu). Die Dämonen der Rûhā (Libat, Estrā) gehen zu Christus (so nur Fassung II) und werfen Ehebruch, Hurerei, Lüsternheit, Gesang und Tanz unter die Menschen. Die Dämonen des Nbū-Christus überfallen hinterlistig die Menschenkinder[1]. Sie entreißen sie ihrer Familie und machen sie zu Einsiedlern in Bergen und Ebenen (Wüsten). Dort treiben sie dann sexuelle Askese[2]; sie sind besessen und können nicht geheilt werden. Christus erscheint ihnen im Feuer und verlangt, daß sie ihn verehren[3]. Die Dämonen des Kēwan werfen Klage, Weinen und Weisheit (Philosophie) unter die Menschen. Die Dämonen des Nirig überfallen die Menschen, schinden sie und vergießen ihr Blut (45, 8—46, 29 = 85, 12—86, 17). Der ganze Abschnitt ist stark verkürzt; die Schilderung des Messias beherrscht ihn offenbar. Gerade aus ihr wiederholt sich aber im folgenden dieselbe Beschreibung der Erscheinung des Messias, und zwar so, daß dies Stück nicht vorausgegangen sein kann (47, 1 „Dann offenbart sich Christus in anderer Gestalt", 86, 18 „Ich belehre euch, meine Jünger[4], über den Lügen-Messias, wenn er in der ersten Zeit erscheint" usw.). Ferner wird das Mönchstum hier schon als Kennzeichen des Christentums beschrieben; das ist das charakteristische Kennzeichen einer Jahrhunderte später fallenden Polemik. Endlich schließt organisch an die in Fassung II erhaltene Beschreibung des Verfalls des Judenreiches und des nahenden Weltendes der neue Anfang in Fassung I: „Dann offenbart sich der Messias." Der Antichrist leitet notwendig den Weltuntergang ein; der lange Dämonenkatalog paßt weder sachlich noch stilistisch in die Apokalypse[5]. Freilich — noch ein Wort ist dabei unerklärt

[1] Der Satz ist in Fassung II ausgefallen.

[2] Sie ist dem Mandäer besonders verhaßt.

[3] Über diese in den Mönchsberichten häufige Erscheinung vgl. '*Historia Lausiaca und Historia monachorum*' S. 193.

[4] Es ist der bei dem Redaktor der Fassung II übliche Neubeginn eines Abschnittes.

[5] Er berührt sich mit der langen, mehrfach überarbeiteten Aufzählung IX 1 p. 222 ff., die aus zwei aneinander gefügten Bearbeitungen ein und desselben älteren Textes besteht.

„in anderer Gestalt“. Es setzt voraus, daß Christus schon vorher erwähnt war. Diese Erwähnung bietet der früher besprochene Schlußsatz von Fassung I: „Dann erscheint Christus, der Prophet der Juden. Er ruft den Planeten zu, er nimmt sie für sich gefangen.“[1] Wie er dies tut, schildert ein Supplement der alten Vorlage, ein jetzt in Fassung II eingesprengtes späteres und ausführliches Stück, S. 89, 14: „Wenn Nbū aus der Mitte der Engel des Fehls kommt, ruft ihn Rûhā d'Qudsā (der heilige Geist) seine Mutter. Auf dem Kranze des Himmels und der Erde (dem Horizont) auf dem Berge Tabdānā versammeln sich die Engel des Fehls. Sie salben Nbū mit einem Ölhorn und bekleiden ihn mit Feuer. Ferner kommt Christus der Verführer in einer anderen Gestalt.“ Unterschieden werden die menschliche und die elementare Gestalt. Wir sehen jetzt, daß der Redaktor von Fassung I seine kurze Andeutung dem Archetypus entnahm. Er stellte sie vor den eingelegten Planetenkatalog, um diesen besser einzuführen. Das von den Planeten verliehene Feuergewand ist ihm dann die andere Gestalt.

Ich fahre nach Beseitigung der Interpolation in der Analyse der alten Apokalypse fort. Sie verläuft in Fassung I ohne weitere Störung bis zum Schluß; Fassung II enthält noch eine größere, aus verschiedenen Quellen gefertigte Einlage, der in I nichts entspricht. In dem Archetypus beider stand nur noch das Stück 47, 1—51, 3 = 86, 18—89, 13 und 100, 21—101, 10; es gibt Zielpunkt und Zweck der alten Apokalypse. Der Archetypus wird durch den kurzen Hinweis auf Muhammed am Ende datiert, und da auch das letzte, planmäßig an den Schluß des rechten Genzā gestellte Stück, die große Apokalypse, das sogenannte Königsbuch, mit dem Beginn der Herrschaft des Islam endet, so ist damals die ganze uns vorliegende Sammlung redigiert worden[2]. Allein die Erwähnung des Islam ist ganz unorganisch angefügt. Vor ihr ist in Fassung I kein rechter Abschluß (49, 3); dagegen hat Fassung II vor ihr ein deutliches Buchende, dessen Einleitungsgedanke im Schluß wiederholt wird (88, 15—89, 13, vgl. unten

[1] D. h. er gewinnt sie für sich.

[2] Das schließt, wie ich wegen Brandt *Mand. Rel.* S. 59 erwähne, einzelne jüngere Interpolationen nicht aus; nur das Ganze ist datiert. Voraus liegt ihm eine ältere umfassende Sammlung und Redaktion, deren Zeit es zu bestimmen gilt, ihr wieder kleinere Corpora, wie das Buch des Herrn der Größe, oder Einzelschriften, wie vielleicht die hier behandelte Apokalypse, und allerlei Fragmente.

S. 24). Die Frage ob hier wirklich der Schluß der alten Apokalypse erhalten ist, ist die Kernfrage dieser ganzen Untersuchung; daraufhin ist der Verlauf der Darstellung zu untersuchen.

Der Messias erscheint feuerbekleidet und auf einem feurigen Wagen und Wunderwerke zeigt er im Feuer; Amuniel (Immanuël) ist sein Name und Jesus der Heiland nennt er sich. Das Feuer ist auch in Wahrheit sein Wohnsitz; er ist der Satan[1]. So zeigt er sich in seinem Wagen und fordert auf „Kommet, tretet zu mir." Aber glaubt ihm nicht, denn in Zauberei und Blendwerk geht er einher. Die Vorstellung findet sich, wie oben S. 20,3 erwähnt, in der Mönchsliteratur[2], ist aber nicht von den Christen erfunden, sondern von den Mandäern (?) übernommen, bei denen Enōš-Uthrā, der echte Messias, das Kleid aus Wasserwolken trägt und Wasser das göttliche, Feuer das teuflische Element ist. Daß den Mandäern gestattet wird, wenn er sie bedrängt, ihn sogar zu bekennen, wenn sie nur im Herzen dem Lichtkönig treu bleiben (47, 13), ist seltsam genug und muß später historisch erklärt werden[3]; begreiflich ist, daß Fassung II ändert „so bekennet ihn doch nicht" (87, 6); sie verlangt ja auch in der eigenen Einlage (89, 25) das Martyrium. Die Verkündigung des Lügen-Messias „Ich bin Gott[4], Gottes Sohn, den mich mein Vater hierher gesandt hat; . . . ich bin der erste Gesandte Hibil-Zîwā, der ich aus der Höhe gekommen bin" (47, 15 ff.) entspricht fast wörtlich der bei Celsus (Origenes VII 8 = II S. 160 Kötschau) angeführten Verkündigung syrischer

[1] Fassung II fügt hinzu, daß er dabei nur die Augen blendet und seine wahre Gestalt verborgen ist (86, 34); Fassung I hatte das im Eingang vorausgenommen.

[2] Und zwar in der Regel von dem falschen Christus; wo sie auf den echten übertragen ist (so in der Novelle von Justina und Cyprian, *Nachrichten* d. Gesellschaft d. Wissenschaften, Göttingen 1917, S. 45), ist dies sekundär.

[3] Brandts Verweis (*Mand. Rel.* S. 147, 2) auf Elxai, der die Verleugnung in Not für straflos erklärte (Epiphanios *Haer.* XIX 1, 8 p. 218, 16 Holl; Origenes bei Eusebios Kirchengesch. VI 38 p. 592,22 Schwartz), trifft die Sache nicht recht.

[4] Allaha. In Fassung II abgeschwächt „Ich bin es, der aus Gott entstanden ist" (87, 2). Im Mandäischen entspricht die immer wiederkehrende Einleitungsformel im zweiten Buch des linken Genzā: "Ein Mânā bin ich des großen Lebens, ein Mânā bin ich des gewaltigen Lebens, ein Mânā bin ich des großen Lebens." Daß in diesem Buch ursprünglich immer der erste Gesandte redet, hatte ich längst aus ihm selbst erschlossen. Durch den Text der Apokalypse wird es mir jetzt bestätigt. Wie die Formel auf die Seele übertragen werden konnte, werde ich an anderem Ort erklären.

und palästinensischer Bettelpropheten, auf deren religionsgeschichtliche Bedeutung ich zuerst im *Poimandres* S. 222 hingewiesen habe und für die ich jetzt auf GILLIS P:SON WETTER *Der Sohn Gottes*, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testament N. F. Heft 9 S. 4ff. verweisen kann: ἐγὼ ὁ θεός εἰμι ἢ (καὶ?) θεοῦ παῖς ....[1] ἥκω δέ. Man wird an der Glaublichkeit der Angabe des Celsus nicht länger zweifeln dürfen; der mandäische Apokalyptiker nimmt seine Schilderung aus dem Leben. Er läßt seinen Sprecher dagegen einwenden, Hibil-Zîwā sei nicht feuerbekleidet und komme in diesem Zeitalter auch nicht zur Erde (47, 1—48, 5 = 86, 18—87, 9). „Vielmehr Enōš-Uthra kommt und begibt sich nach Jerusalem, mit einem Gewande von Wasserwolken bekleidet. In körperlicher Gestalt schreitet er, doch ist er mit keinem körperlichen Gewande bekleidet. Glut und Wut ist nicht an ihm. Er geht und kommt in den Jahren des Paltus (Pilatus) des Königs der Welt. Enōš-Uthra kommt in die Welt. Mit der Kraft des hohen Lichtkönigs heilt er die Kranken, macht die Blinden sehend, reinigt die Aussätzigen, richtet die Verkrüppelten, auf dem Boden Kriechenden auf, daß sie gehen können, macht die Taubstummen redend und belebt die Toten. Er gewinnt Gläubige unter den Juden und zeigt ihnen: es gibt Tod und es gibt Leben, es gibt Finsternis und es gibt Licht, es gibt Irrtum und es gibt Wahrheit. Er bekehrt die Juden zum Namen des hohen Lichtkönigs. Dreihundert und sechzig Propheten gehen aus der Ortschaft Jerusalem hervor; sie bezeugen den Namen des Herren der Größe. Enōš-Uthra steigt dann in die Höhe und setzt sich zu den Mšunnē-Kušṭa. Alle Uthras sind vor den Augen der Menschenkinder verborgen. Alsdann wird der Platz Jerusalem verwüstet, die Juden gehen in die Verbannung und werden in alle Städte zerstreut."[2] So lautet der Schlußabschnitt in Fassung I (48, 6—49, 3). Fassung II hat im Anfang mehr, offenbar, um zu begründen, daß in diesem Zeitalter nicht Hibil, sondern Enōš in der Welt weile: „Vielmehr Enōš-Uthra kommt vor den Wasserfluten zu Nū (Noah) und seinem Geschlecht. Alsdann, wenn die Welt durch die Wasserfluten hingerafft wird

[1] Celsus fährt fort ἢ πνεῦμα θεῖον, vgl. auch in der Einlage von Fassung II S. 93, 4.

[2] Daß es sich nur um die Zerstörung Jerusalems durch die Römer, nicht um die Eroberung Jerusalems durch die Perser im Anfang des siebten Jahrhunderts handeln kann, ist nach dem Zusammenhang wohl klar.

und dann wiederum Ruhe eintritt, werden sich von Nū und seinem Weibe und seinen Geschlechtern aus die Menschen vermehren. Wenn die Kinder Israels sich verteilen, wird die Stadt Jerusalem gebaut" (87, 10—16). Bis hierher scheint die erklärende Einlage zu gehen; sie durchbricht den Zusammenhang und paßt in der Zeitberechnung nicht zu dem folgenden, das nun ganz dem Archetypus gehört: „Es kommt Enōš-Uthra und geht nach Jerusalem (schon) bevor die Dämonen in die Welt gehen werden. Zweitausend Jahre geht Anōš[1] in der Welt umher. Sein Gewand ist ein Gewand von Wasserwolken" usw. Die zweitausend Jahre erklären sich daher, daß in dem sogenannten Königsbuch der Mandäer tausend für die Blüte und tausend für das Vergehen Jerusalems angesetzt sind. Mit Recht habe ich also die Angabe der Fassung I, daß Jerusalems Blüte 1000 Jahre dauern wird, für den Archetypus in Anspruch genommen und nehme daher auch jetzt die Angabe über die Dauer des Erdenwallens des Enōš für ihn in Anspruch; es ist nach der Apokalypse mit der Existenz Jerusalems verbunden[2]. Im folgenden Text stimmt Fassung II fast ganz zu I, aber nach den Worten „Es gibt Wahrheit und es gibt Irrtum" (so geordnet) folgt: „Er führt einen jeden hinaus, der eifrig und fest im Glauben an den Einen, den Herrn aller Lichtwelten, ist. Alsdann, wenn er seinen Freunden die Wahrheit zeigt, die Stadt Jerusalem verwüstet, und wir zu den Lichtwelten emporsteigen, offenbaren wir uns nicht mehr in der Welt, bis die Zeit kommt und das Maß der Welt voll ist" (88, 11—18, vgl. die erste Fassung 48, 24). Notwendig hängt hiermit 89, 8 zusammen: „Dann kommen wir in diese Welt mit dem Glanze der Sonne, mit der Helligkeit des Mondes, mit dem Schimmer der Sterne, mit der Kraft des Windes, mit dem Schein, der dem Feuer verliehen ist. Bis zu jener Zeit offenbaren wir uns nicht mehr in der Welt." Die schwere Wiederholung schließt den ursprünglichen Text dieser Apokalypse.

Vor dieser Wiederkunft schildert der Absatz 88, 19—89, 7 noch die Höllenfahrt: „Dann am Ende der Zeiten kommen wir zu den Seelen der Vollkommenen und zu den Seelen der Schul-

[1] In Fassung II setzt von hier diese jüngere Namensform ein, und Brandt nimmt daher S. 87 A. 3 an, von hier an sei eine neue Vorlage benutzt, mit Unrecht, da Fassung I ja weiter Enōš hat. Sollte die volle Kollation der Handschriften die bisher gemachte Beobachtung bestätigen, müßten wir annehmen, daß von hier in Fassung II ein neuer Schreiber eingetreten ist.

[2] Ein leichter Widerspruch liegt allerdings darin, daß nach 44, 17 Enōš doch schon zu Beginn des Zeitalters da zu sein scheint.

digen, die in der Welt gesündigt und gefrevelt haben und daher in der Finsternis hausen. Ein jeglicher wird seinen Werken entsprechend aus dem Feuer und der Finsternis errettet werden," außer wer eine der vier Todsünden begangen hat, Mord eines Gläubigen, freiwillige Anbetung des Satans, Verleugnung der Taufgnade, Widerstreben gegen das Bußsakrament (vgl. o. S. 12). Die zugrunde liegende Anschauung tritt uns wie in einzelnen Texten des rechten Genzā[1], so vor allem aber in einer überwältigenden Fülle von Stücken des linken Genzā und der Qolastā entgegen. In den sieben Sphärenkreisen halten die Planetengötter und ihre Dämonen die Seelen bei der Himmelswanderung fest und werfen sie in eines ihrer Wachthäuser (Straforte). Aber wenn der göttliche Gesandte, der geheim und von den Planeten unbemerkt einst in die Welt gekommen ist, triumphierend in den Himmel zurückkehrt, zerreißt er die Sphären, zertrümmert die Wachthäuser und befreit die Gefangenen.

Jeder Leser hat wohl ohne weiteres an die Lehre von Christi Höllenfahrt gedacht, deren ältestes Zeugnis I. Petr. 3, 19 ja lautet ἐν ᾧ καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν πορευθεὶς ἐκήρυξεν. Die Frage, ob wir hier die Nachbildung oder das Vorbild dieser Lehre haben, drängt sich so unwillkürlich auf, daß ich die Analyse der Apokalypse für eine Weile unterbreche, um erst sie ins Auge zu fassen. Wenn es H. J. Holtzmann (*Archiv für Religionswissenschaft* XI, 1908, S. 285 ff.) noch unentschieden ließ, ob man ein bestimmtes mythologisches Vorbild notwendig annehmen müsse[2], und nur bemerkte „die auffälligste Ähnlichkeit mit dem christlichen Mythus bietet der mandäische von Hibil-Zîwā," so erklärt sich diese Zurückhaltung nur daraus, daß ihm nur die kosmologische Dichtung von Hibil-Zîwās Höllenfahrt bekannt war, nicht aber das mandäische Totenbuch (der linke Genzā) und die manichäischen Schilderungen. Drei verschiedene Anschauungen bieten sich in ihnen. Die erste habe ich soeben geschildert und werde später auf sie zurückkommen. Sie ist stark von einer spätbabylonischen Anschauung beeinflußt und kennt sieben übereinanderliegende Sphären und Straforte, jeden für eine bestimmte Klasse

---

[1] So besonders Buch V 3. Ihnen reiht sich am nächsten an Genzā l. I 4. Die Behandlung bei Brandt *Jahrbücher f. prot. Theologie* XVIII 408 ff. ist ganz ungenügend. Seine willkürliche Datierung dieser Anschauung wird durch die Apokalypse widerlegt.

[2] Vgl. hierzu Bousset, *Kyrios Christos* S. 32 ff.

von Sündern. Die zweite liegt uns rein in manichäischen Darstellungen vor und hängt mit der Lehre von der Wiedergeburt eng zusammen: die Welt selbst ist der eine große Strafort, in den die Seele des Sünders immer von neuem geboren wird[1]. Aber vor ihrem Untergang erlöst Ormuzd alle, die ihn anrufen, und führt sie in die neue Welt hinüber. Neben ihr entwickelt sich endlich die dritte Anschauung, die für alle Verstorbenen eine gemeinsame außerweltliche oder überweltliche Hölle, einen Gefängnisort kennt, in dem sie bis zum Weltuntergang und dem Endgericht bleiben; der Gedanke der Wiedergeburt ist aufgegeben. Als Probe der zweiten Anschauung führe ich einen manichäischen Text, das im Norddialekt, der Reichssprache der Arsaciden, verfaßte Berliner Fragment M 2 an, aus dem Prof. F. W. K. Müller *Sitzungsberichte* d. Berl. Ak. 1905 S. 1081 einen Satz übertragen hat, nach der Übersetzung von Prof. Andreas[2]:

M 2 recto, col. 1, Z. 2ff.:

„Und nachdem die kampfbegierigen Götter ihre Welt und, was mit ihnen gleichen Ursprungs (oder „Wesens") ist, innerhalb der großen Erde gerufen und aufgestellt (haben), bringen und führen sie (sie) unter Gebetsegenspruch nach der neuen Welt und lassen (sie) dort sich niederlassen in der Weise, wie Nomaden (wörtl. „Zeltbewohner"), die mit ihren Zelten, Lasttieren und..... von Ort zu Ort (ziehend) (ihre Zelte) aufschlagen und (wieder) abbrechen.

Aber jene Lichtkraft, die sich mit der Finsternis so vermischt, daß sie davon nicht wieder abgetrennt wird, hat infolge dessen nichts wesensgleiches. Deswegen weil sie von früher her vorausgesehen (?) (hatte): was ist mein Geschaffenwerden? Und aus diesem Grunde (ward) sie von ihnen (? den Göttern) nicht als

[1] Auch in den mandäischen Totentexten waltet diese Vorstellung nicht ganz selten: immer wieder wird die Seele geboren und den Verfolgungen der Archonten in der Welt ausgesetzt. Die Welt selbst ist die Hölle.

[2] In den von Prof. Andreas hier und auf S. 46. 48. 50. übersetzten manichäischen Fragmente aus Turfan bezeichnen Punkte .... eine unausfüllbare Lücke in der Handschrift, ein Strich — ein einstweilen unübersetzbares Wort; in eckige Klammern [ ] gesetzte Wörter sind Ergänzungen von Lücken, während zur Verdeutlichung eingefügte Wörter in runden Klammern ( ) stehen. Der vollständige Text der übersetzten Stücke wird mit Übersetzung und ausführlichen Anmerkungen an anderer Stelle veröffentlicht werden.

mit ihnen von gleichem Ursprung gerufen. Und jene im Kampfe (befindlichen) fünf Licht(wesen) flehten zum Gott Ohromēzd: „Laß uns nicht in dem Körper der Finsternis, sondern schick uns die Kraft und den Helfer.“ Und Gott Ohromēzd entgegnete jenen preisend: „Nicht werd ich euch bei den Kräften der Finsternis lassen.“ Das war also nicht jene Kraft, die (da) wußte: in bezug auf mich erreicht die anfängliche Vermischung mit der Finsternis [col. 2] eine so schwer zu überwindende Schädigung und Schwere, daß ich von der Finsternis nicht losgelöst (wörtl. „entkleidet“) und abgetrennt werden kann. Sondern jene (andre) Lichtkraft war es, die (da) wußte: meine Erlösung erfolgt (wörtl. „wird“) so, daß ich durch die Hilfe des Gottes Ohromēzd und der Brüder Antwort erlangen und erlöst werden kann (od. „daß wir — erlöst werden können“). Und zu diesem Zwecke (wörtl. „deswegen“) beteten sie nicht, (indem sie nicht dachten), daß wenn sie nicht gebetet hätten, ihnen dann von Gott Ohromēzd nicht geholfen worden wäre. Sondern ihre Herrlichkeit (δόξα) (war) jenes Gebet. Und Gott Ohromēzd, der Befehlserteiler und Anführer (?), verlieh in der Weise Kraft wie die Kämpfer, die dadurch Kraft verleihen, daß sie die Stimme und das Herz der Helfer mit Reinheit umkleiden.

Und die Götter werden wegen jenes geringen Lichtes, das mit der Finsternis vermischt (ist) und (davon) nicht abgetrennt werden kann, nicht traurig, weil ihnen Traurigkeit nicht eigen (ist). Sondern durch die Fröhlichkeit und Freude, die ihnen von Natur eigen (ist), dadurch sind sie frohen Sinnes[1]. Und deswegen weil von ihnen Ohromēn samt der Feindseligkeit festgehalten und gebunden wurde.“

---

[1] Es handelt sich um die von den Kirchenvätern öfters erörterte Frage, ob nach Manis Lehre, daß ein Teil des göttlichen Lichtstoffes bei dem jüngsten Gericht der Verdammnis verfalle, die Gottheit glücklich sein könne, vgl. z. B. Augustins *Acta cum Felice* II. Ruf und Antwort, selbst zwei Götter, vermitteln den Zusammenhang der Lichtwelt mit den in der Materie weilenden Seelen; ihre Tätigkeit bedingt die Erlösung durch den ersten Menschen, Ormuzd. Die Antwort der Bruder-Gottheiten wird ähnlich im linken Genzā II 22 p. 66 beschrieben: der Mânā erhebt einen Ruf zu dem Leben und dies antwortet „richte du deine Gedanken weg von der Welt und wir werden unsere Gedanken auf dich richten; bete du aus der Welt und wir werden ein langes Gebet für dich verrichten.“ Hier wie in dem manichäischen Text wird die ἐπιστροφή geschildert, die ja auch von einem Teil der Valentinianer der δέησις gleichgesetzt wird, vgl. Hippolyt *Refut.* VI 32, 3ff.

Der Gott Ormuzd will nach Vernichtung des Gegners die Welt verlassen, da rufen ihn die in ihr Gefangenen (die Urseele, d. h. die Seelen) und er erlöst sie.

Die nächste Verwandtschaft hiermit hat ein kurzer Text der Kantäer, einer zwischen Manichäern[1] und Mandäern stehenden Sekte; Theodor bar Khôni hat ihn um die Wende des sechsten Jahrhunderts aus einem ihrer heiligen Bücher exzerpiert[2]: *Ils attribuent les paroles suivantes au personnage qu'ils appellent le Fils de la Lumière*[3]: « *Je m'avance et me dirige vers les âmes; lorsque elles me virent elles se réunirent vers moi et me saluèrent de mille saluts, elles gémirent et me dirent: Fils de la Lumière, va dire à notre père: quand les captifs seront-ils délivrés et quand le repos sera-t-il accordé aux êtres torturés qui souffrent, quand le repos sera-t-il accordé aux âmes qui supportent la persécution dans le monde. Je parlais et leur dis: Lorsque l'Euphrate sera desséché à partir de son embouchure et que le Tigre coulera hors de son lit, lorsque toutes les rivières seront à sec et que tous les torrents déborderont, alors le repos sera accordé aux âmes.* » Wir besitzen in Wahrheit noch den Text des ganzen Stückes mit geringfügigen Änderungen, da er von dem Sammler des dritten Buches des linken Genzā aufgenommen ist (III 11 S. 87 Pet.): „In Güte werde gedacht des großen (Lebens) .... das mich erlöste und aus der Welt holte, aus der Welt des Mangels und aus den nichtigen Werken[4]. Es schuf mich und bekleidete mich mit Glanz, wie die erwählten Männer sich damit kleiden. Damit kleiden sich die erprobten, wahrhaftigen und gläubigen Männer. Ich steckte meinen Kopf hinein[5], ich wurde der Weltenfülle gleich; ich öffnete meine Augen darin, meine Augen wurden des Lichtes voll. Ich schwang meine Flügel

---

[1] Mit diesen haben sie die Vorstellung von zehn Himmeln, von einem Raub der Urseele, die der κύριος θεός ist, durch die Mächte der Finsternis und die gesamte Welteinteilung gemein. Mit den Mandäern haben sie die Verehrung Hibils (Abels) gemein.

[2] Ich zitiere nach Pognon *Inscriptions mandaites des coups de Khouabir* p. 223. Pognons Behandlung der Stelle p. 248 ist nur mit Vorsicht zu benutzen.

[3] Die Bezeichnung „der Sohn des Lichtes" entspricht der manichäischen „die Tochter des Lichtes" (Lichtjungfrau). Die Gottheiten entsprechen sich.

[4] Daß ein Gottwesen spricht, ist nicht ausdrücklich gesagt, ginge aber auch ohne den Kantäer-Text aus dem Zusammenhange hervor.

[5] In das Gewand, das zum Gottwesen macht.

darin, Flügel des Glanzes bildete man mir[1]. Man bildete mir Flügel des Glanzes und die sonstigen Gebilde gut und leuchtend. Ich predige und gehe zu allen Seelen. Als sie mich erblickten, versammelten sie sich und gingen mir entgegen und alle begrüßten mich. Sie sprachen zu mir: „Sohn Guter, sprich zu deinem Vater: Wann werden die Gefangenen erlöst werden und wird es den Notleidenden, die in Not sind, weit werden?" Der Angesprochene erklärt, ohne seinen Vater zu fragen, könne er ihnen darauf Antwort geben: Nur das Ende aller Dinge kann dem, der Böses getan hat, Erlösung bringen; wenn der Euphrat an der Mündung austrocknet und alle Meere austrocknen, — dann erst werden die Seelen aus der Hand der Sieben erlöst[2].

---

[1] Auch sonst heißt es, daß die Seele oder das Gottwesen in dem Meere (der Materie) weilt, bis man ihr Flügel bildete. Sie fliegt dann empor.

[2] Um die Anschauung zu erläutern, vergleiche ich beispielsweise ein Stück aus dem ersten Buch des linken Genzā, dem auf Adam gestellten Seelenbuch, I 2 p. 16: Die göttlichen Boten, die Adam aus der Welt holen wollen, sprechen ihn an: „Adam, du bist der Sohn des großen Lebens, der Diener des gewaltigen Lebens, der Diener des großen Lebens (deutliche Übertragung aus der Selbstvorstellung des Mânā, also des Gottwesens, in dem ganz mythologischen zweiten Buch). So komm denn in Frieden, Erwählter, Reiner, Sündenloser, den das Leben (d. h. Gott) sündenlos gemacht hat. Komm, steig empor und nimm in der großen Lichtwolke Platz; deiner gedachte die lichte Wohnung; deiner gedachten deine Eltern, denn du bist ihr...... (unerklärbares Wort, dem Sinne nach sicher Thronfolger, Erstgeborner, wie immer bei diesen Erweckungsschilderungen), und sie hoben (heben?) dich aus der Welt des Ptahil empor, der Welt, die nichts bedeutet .... Du steigst zu deinem Ort empor, und Dein Weib Hawwā wird nach dir emporsteigen; dein ganzer Stamm wird dir nachfolgen. Dann nehmen alle Generationen ein Ende und alle Geschöpfe gehen zugrunde. Alle Brunnen und Meere trocknen aus, und die Flüsse und Bäche versiegen. Die Berge und Anhöhen werden zerstört, fallen und sinken ein. Babel und Borsip werden verödet und vergehen und werden, als ob sie nie existiert hätten. Das Land der Perser und der Rhomäer (für diese Zeit die großen Gegner, zwischen denen die Mandäer wohnen) werden zerstört und werden, als ob sie nie existiert hätten..... Wenn die Erde in Trümmern zerfällt, der Himmel ohne Sterne dasteht, Sonne und Mond an ihren Ort zurückgehen, die Leuchter an ihren Ort zurückgehen, die vier Winde des Hauses an ihren Ort zurückgehen, alle Bösen in die Tiefe der Finsternis sinken, dann Heil dir, Adam, daß du auserwählt wurdest und aus der Welt der Engel (der bösen Engel, Archonten oder Sieben) und dem Leid dieser Welt emporstiegest." Wie der iranische Zarathustra bittet Adam darauf um Unsterblichkeit und damit um Fortdauer dieser Welt, aber er wird belehrt, daß er in seiner Skînā (also nur einem seligen Zwischenreich) warten solle „bis zum Tage, dem Gerichtstag, bis zur Stunde, den Stunden der Erlösung, bis zum großen Tage der

Von dem Texte der Kantäer fehlt nur ein kleiner Satz, „Wann wird die Ruhe den Seelen bewilligt werden, die in der Welt Verfolgung erfahren?“ Gemeint ist, wie eine Fülle von Parallelen zeigen, die Bedrückung oder Verfolgung durch die Sieben, welche die Seelen in dem immer erneuten irdischen Leben erleiden. In dem mandäischen Text ist dafür gesagt, daß der Gottessohn diese Welt bereits verlassen hat und zu dem Gefängnis der Seelen, die über der Erde weilen, emporgeflogen ist. Die „Höllenfahrt“ ist in Wahrheit eine Himmelfahrt, die Erzählung hat einen anderen Typus angenommen. Dem theologischen Leser wird er bekannt sein: es ist ja die Botschaft Henochs an die gefallenen Engel (Aeth. Henochbuch cap. 14 ff.), freilich in leichter Umgestaltung; selbst die Betonung, daß der Gott seinen Vater nicht erst zu fragen braucht, erklärt sich aus diesem Gegenbilde. Nun glaube ich nicht, daß jener Henochbericht über die gefallenen Engel ursprünglich jüdisch ist, verfolge das aber hier nicht weiter, da ich hoffen darf, daß ein Kenner wie Prof. Bousset demnächst den Mythos von den gefangenen und befreiten oder nicht befreiten Göttern und die Beziehungen zwischen dem Henochbuch und den mandäischen Schriften verfolgen wird. Nach formeller Seite wichtig ist, daß hier ein Stück aus einer längeren Apokalypse ausgesondert und ihm eine allgemeinere Bedeutung gegeben ist. Das gleiche ist ja offenbar auch an der angeführten Stelle des Petrusbriefes geschehen; wir brauchen nur die Fortsetzung zu lesen: τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν πορευθεὶς ἐκήρυξεν ἀπειθήσασίν ποτε, ὅτε ἀπεξεδέχετο ἡ τοῦ θεοῦ μακροθυμία ἐν ἡμέραις Νῶε κατασκευαζομένης κιβωτοῦ. Nur die „Geister“ eines bestimmten Weltzeitalters sind genannt. Daß auch bei Henoch die Bekleidung mit dem Himmelsgewand ausdrücklich erwähnt wird und er der „Menschensohn“ wird (Aeth. Henoch 71, 14 ff.), hebe ich wegen der späteren Ausführungen hervor.

Eine Art Fortsetzung des zuletzt behandelten Textes gibt Genzā l. III 23 p. 104: „Eine Stimme rief aus der Höhe und aus

Auferstehung. Dann stehst du, Adam, und alle deine Stämme auf und gehest nach deiner eignen Erde.“ Die beste Erklärung gibt der oben S. 26 angeführte manichäische Text, der ganz auf altiranischen Vorstellungen beruht. Für die Schilderung des Weltuntergangs durch Feuer und das Vertrocknen der Meere genügt es vielleicht für jetzt auf Bousset, *Religion des Judentums*[2] S. 323. 573 zu verweisen. Die Verkündigung ist ursprünglich nicht für den ganz menschlich geschilderten Adam der jüdischen Legende, sondern für das iranische Gottwesen entworfen, das der Welt die Beseelung gebracht hat.

dem oberen Königreich, eine Stimme rief aus der Höhe, die spricht: Die Gefangenen sollen befreit werden. Sie spricht: Die Gefangenen sollen befreit werden, und den Notleidenden, die in Not sind, soll es weit werden. Ich zog hin und kam, bis ich zu ihrem Gefängnis anlangte." Der Gott, der hier erzählt, berichtet dann, wie der Aufseher aller Gefangenen ihm entgegenkam, er ihn nach Speise und Trank der Gefangenen fragte und dann zu öffnen anwies. Zwei Fassungen gehen dann durcheinander; das eine Mal führt der Aufseher die Sünder nach Klassen geordnet heraus, das andere Mal tritt der Gott selbst ein; das eine Mal heißt es, daß er keinen „wahrhaftigen Mann" findet und die Seelen wieder einschließen läßt bis auf den Tag des Gerichtes, das andere Mal werden wirklich Gefangene befreit; sie „predigen und freuen sich". Die Gefangenen, denen die Fessel belassen wird, weinen und heulen und rufen vergeblich den Gott an; er bescheidet sie, ihre Verwandten in der Welt seien schuld, da sie für sie keine Totenmessen veranstaltet und Almosen gegeben haben.

Ähnlich, doch hoffnungsreicher ist III 31 p. 112: „Am Tore des Gefängnisses ging der Glanz des Sonntags vorbei... und das Tor füllte sich mit Licht. Als die Seelen den Glanz und das Licht des Mandā d'Haijē[1] erblickten, empfanden sie Freude in ihren Ketten." Der Gott fordert von dem Aufseher alle die Gefangenen, die des Lichtortes wert, die mit dem Zeichen des Lebens gezeichnet und in den vier Jordanen getauft sind. Er sucht sie selbst aus, führt sie fort und sagt dem Aufseher auf seine Frage, daß man ihnen in der Welt, in der sie weilten[2], Linderung schaffen wird[3].

Das Gegenstück hierzu endlich bietet III 24 p. 106: „An der Pforte der Gefangenen bin ich vorbeigegangen, mein Glanz ging über ihrem Gefängnisse auf... ...und sie wurden durch meinen Duft wohlriechend... ...und die Hölle leuchtete durch meinen Glanz." Die Seelen, die es wahrnehmen, weinen und heulen und ergießen sich in Tränen; da befiehlt der Gott, sie herauszulassen[4].

[1] Mandā d'Haijē hat den Sonntag geschaffen, es ist sein Tag, und er selbst wird daher ab und an mit dem Sonntag gleichgesetzt.

[2] In der Lichtwelt, in der sie vor dem Kommen in die irdische weilten.

[3] Man vergleiche in den Salomo-Oden, die sich überhaupt vielfach mit mandäischen Texten berühren, Lied 42 und 17.

[4] Lehrreich ist ein Vergleich mit Genzā r. XV 2 p. 303, der Schilderung, wie der gefesselte Ptahil den Glanz Hibils begrüßt und bittet, daß bald die Welt zerstört werde und das Gericht eintrete.

Sie werden mit Speise gelabt und aus dem Ort der Finsternis zum Orte des Lichts erlöst[1].

Der Totenkult, auf den III 23 so nachdrücklich verwiesen wird, hat die ursprünglich mythologischen Texte verallgemeinert und zugleich aus dem Zusammenhange gelöst, der in den Schilderungen einer Wanderung durch die sieben Straforte (vgl. oben S. 25) meist noch deutlich ist. Die Himmelfahrt des Gottes bezeichnet das Ende eines Aions. Denn natürlich muß mit der Zertrümmerung des Firmaments, der Lähmung der die Sphären beherrschenden Planetengötter und dem Entfliehen des göttlichen Lebensprinzipes aus der Welt diese selbst zugrunde gehen. Das wird in jenen ausführlichen Schilderungen, von denen ich ausging, immer wieder betont. Die Lichtwelt steigt dann nieder und umfaßt von jetzt an alles; die Götter, die sich einst zur Materie geneigt hatten und daher von der eigentlichen Lichtwelt getrennt hausen mußten (Jōšamîn, Abathur, Ptahil), werden wieder mit ihr vereint; der göttliche Gesandte hat in Voraussicht dessen ihnen schon bei seinem Aufstieg die Begnadigung verheißen.

[1] In den mandäischen Texten fügen sich die Gefängnishüter ohne weiteres dem schriftlich vorgewiesenen Befehl des göttlichen Befreiers. Die manichäischen dagegen wissen von einem Kampf. So verkündet in einem rein iranischen „Erweckungsliede“, dessen Kenntnis ich der besonderen Güte Prof. F. W. K. Müllers verdanke (M. 175), der göttliche Bote der in der Welt zurückgebliebenen Seele: „Und die Götter deinetwegen sind ausgezogen und erschienen Und haben vernichtet den Tod und die Finsternis getötet.“ Es ist die übliche Fassung des Gedankens da, wo die Welt selbst als das Gefängnis gefaßt wird. Jene Befreiung der Gefangenen ist ein im Orient damals so oft und so verschiedenartig behandeltes Thema, daß verschiedene Typen auf die frühchristliche Literatur einwirken mußten. Die Stelle des ersten Petrusbriefes gibt ja nicht den Ausgangspunkt für die christliche Ausgestaltung; nur darf man sie auch nicht beiseite schieben. Wenn ferner in dem lateinischen Zusatz zur Weisheit Sirachs der Weisheit eine Hadespredigt zugeschrieben wird (Bousset, *Kyrios Christos* 34, 1), so wird auch das sich erklären, wenn wir sehen werden, daß schon auf iranischem Boden die Weisheit dem göttlichen Gesandten (dem Ἄνθρωπος) gleichgesetzt ist und daß das Judentum das übernommen hat; διέσχισε φραγμὸν τὸν ἐξ αἰῶνος μὴ σχισθέντα (in den Thaddaeusakten, Bousset S. 35) stimmt fast wörtlich zu zahlreichen mandäischen Texten; das apokryphe Zitat des Clemens εἶδος μὲν αὐτοῦ οὐκ εἴδομεν, φωνὴν δὲ αὐτοῦ ἠκούσαμεν (Bousset S. 33, 1) kehrt bei dem Niederstieg des Urmenschen und in zahlreichen „Erweckungstexten“ der Mandäer wie der Manichäer wieder, z. B. (nach gütiger Mitteilung von Prof. v. Le Coq) T. M. 423d: „Seine Stimme habe ich gehört, so seinen Körper habe ich durchaus nicht gesehen.“ Die einschlägigen Oden Salomos endlich lassen sich ganz mit mandäischen und manichäischen Texten vergleichen.

Nur die Todsünder bleiben auf ewig ausgeschlossen. So fügt sich denn das Stück der Apokalypse, das noch zu besprechen blieb und zu dem ich jetzt zurückkehre, an richtiger Stelle als notwendiges Glied in sie ein und zwar vor der Erwähnung der Wiederkunft. Das Ende ist mit dieser wirklich erreicht, die Grundlinien des ursprünglichen Textes gesichert.

Daß dieser ursprüngliche Text noch in dem Archetypus im Schluß beträchtlich reicher war als jede der beiden Fassungen, zeigt Buch XV Kap. 11 des r. Genzā (p. 328 P.) und erklärt zugleich ein Sätzchen in Fassung I (48, 21): „Dreihundertundsechzig Propheten gehen von der Stadt Jerusalem aus". Als Enōš in die Welt gekommen ist, beschließen Rûhā und die Planeten, die Menschen zu fangen und eine Stadt der Gottlosigkeit zu gründen; aber wo sie hinkommen, schallt ihnen aus der Wolke des Enōš die Stimme entgegen: „Aus dem Ort an dem diese Stadt gebaut wird, werden dreihundertfünfundsechzig Jünger hervorgehen."[1] Endlich bauen sie trotz dieser Verkündigung Jerusalem. „Die sieben Säulen entstanden, von denen alle Verkehrtheit und Lüge ausgegangen ist." Die Juden kommen, lassen sich hier nieder und mehren sich. Da geht Enōš in körperlicher Gestalt (als scheinbarer Mensch) selbst hinein, predigt und gewinnt zunächst Mirjai[2] und tauft sie im Jordan; aus der τελεία Mirjai gingen Jaqif und Beni-Amin (Jakob und Benjamin, vgl. über die mißverstandenen Namen Lidzbarski, *Johannesbuch*, S. 71) hervor und aus ihnen dreihundertfünfundsechzig Jünger in der Stadt Jerusalem. Als die Juden sie im Zorn töten, steigt Enōš ergrimmt zu seinem Vater empor, erhält die Erlaubnis, Jerusalem zu zerstören, kehrt als weißer Adler wieder und vernichtet mit der Keule des Glanzes die Juden und ihre Stadt, Säule für Säule. Er schließt seinen Bericht: „Ich zerstörte das Haus, das ohne Güte war"[3]. Die litera-

[1] Man erkennt, warum Fassung II 87, 17 betont: „Und es kommt Enōš-Uthra und geht nach Jerusalem, bevor die Dämonen in die Welt gehen werden" (er ist ja immer schon da).

[2] Keinerlei Verweis auf die Mutter Jesu liegt zugrunde (wie ich gegen Brandt hervorhebe). Es ist der Name einer jüdischen Prophetin (?) Maria. Johannesbuch und Liturgien zeigen, daß man von ihr eine Art Novelle erzählte, die in der Bekehrung der Justina durch Cyprian ihr Gegenstück hat, ja vielleicht schon auf die Novelle von Paulus und Thekla einwirkt, die dieser zunächst als Vorlage diente. Möglich wäre auch eine symbolische Deutung, vgl. unten Seite 57.

[3] In andern Texten (Genzā r. XV 17 p. 353) tritt für Jerusalem die Welt ein. Der Bote Anōš zerstört mit der Keule des Glanzes „das Haus".

rische Form ist etwas anders, der Inhalt der gleiche wie in der bisher behandelten Apokalypse[1]. Hinzu tritt cap. 76 des Johannesbuches (p. 242 Lidb.): Anōš Uthrā wandert durch Generationen und Welten und kommt nach Jerusalem (zur Zeit Christi). Anōš predigt hier und er ist es, der die Blinden, Stummen und Tauben (Taubstummen), die Aussätzigen, Verkrüppelten und Lahmen heilt[2]. Er ist es auch, welcher den Christus besiegt. Von der Tötung seiner Jünger ist nicht die Rede, wohl aber hören wir, daß Anōš einen Brief an den Vater, das Lebende Wasser, schreibt und Antwort empfängt. Die Zerstörung Jerusalems wird wieder nicht erwähnt, aber der Schluß zeigt Anōš die entschlafenen Gläubigen und zuerst die Häupter der drei früheren Generationen zur Seligkeit rufend: „Ein jeder, der auf mich, Anōš-Uthra, hört und gläubig ist, dem ist eine Stätte im Lichtort hergerichtet. Wer auf mich, Anōš-Uthra, nicht hört, dessen Stätte wird vom Lichtort abgewandt. Sein Name wird aus meinem Blatte ausgelöscht, seine Gestalt wird finster und leuchtet nicht." Es ist der wirksame Schluß des Johannesbuches.

Es ist schwerlich Zufall, daß hier alle Zeitanspielungen (die Ermordung der Jünger und der Untergang Jerusalems) fehlen[3]. Man muß an das Zurücktreten der ursprünglich so lebhaften Erwartung des baldigen Weltunterganges in dem jungen Christentum denken, um die Notwendigkeit der Entwicklung auch auf mandäischem Boden zu verstehen. Jerusalem war gefallen und

---

Die Engel, die es erbaut haben, weinen, die Bewohner trauern, Rûhā verzweifelt. Der Bote spaltet das Firmament, die Sieben werden gefesselt, Rûhā und der Vater der Bösen getötet. Da von den Sieben (den Planeten) immer alle Irrlehre und alle Verführung ausgeht (vgl. oben S. 19. 33), wird dies das Ursprüngliche sein.

[1] Auch das Endgericht wird angekündigt. — Die heilige Zahl der Jünger und Märtyrer ist hier genau die Zahl der Tage des Jahres, in der Apokalypse abgerundet; beides begegnet in sakralen Texten sehr häufig.

[2] Nur der Spruch des Jesajas wird — in der unten S. 60 besprochenen Umgestaltung — angeführt (S. 234, 11 und 25). Die Evangelien sind also nicht benutzt.

[3] Eine gewisse Anspielung liegt freilich in der Beschreibung des Gottes 242, 9: „An meine Linke legten sie einen Schläger und ein großes Beil, das Lösungen vor mir löst. Ich verwüste und baue wieder auf, ich zerstöre und gründe wieder meinen Palast." Das Wort für Palast würde nach Lidzbarskis Beobachtung (A. 4) eher ein Heiligtum bedeuten, doch wird der Tempel in Jerusalem anders bezeichnet. Gemeint ist ursprünglich wohl die Stadt (das Haus ohne Güte) oder die Welt.

immer noch wollte die erwartete Endzeit nicht eintreten, selbst nicht als neue Bedrängnis der Gemeinde erwuchs. Ein weiterer Text, Johannesbuch cap. 74 (p. 236 Lidzb.) läßt uns die Mahnungen zur Geduld und zum Glauben noch erkennen: Anōš klagt um seine Jünger, die um ihres Glaubens willen verfolgt werden; er erbittet von seinem Vater den Weltuntergang, muß sich aber von diesem vertrösten lassen „beruhige dich, beruhige dich, Anōš-Uthra, und die Ruhe der Guten finde sich bei dir ein. Noch ist das Maß der Welt nicht voll." Wohl gehen jetzt die gestorbenen Gläubigen in die Gefangenschaft des Ungeheuers Ur; sie werden von ihm verschlungen; aber vom Leben sind sie darum nicht abgeschnitten. Wenn die Welt vernichtet wird, geht Hibil mit den streitbaren Engeln hin, öffnet ihm den Rachen, entreißt ihm die Seelen der Gläubigen und gibt ihnen den Platz im Hause der Vollendung[1].

Der Trost mag lange vorgehalten haben und die Erwartung der Wiederkunft zurückgetreten sein; aber als Jerusalem wieder zerstört war und bald danach auch ein neuer Prophet, Muhammed, auftrat, gewann die alte Prophezeiung wieder Interesse, die an das Erscheinen des falschen Propheten und die gewaltigen Kriegsunruhen das Weltende knüpfte. Natürlich mußte sie nun auch einen direkten Hinweis auf den arabischen Propheten aufnehmen und die tröstliche Versicherung, daß wer gegen ihn festbleibt, in besonderer Ehre in der Lichtwelt stehen wird (49, 4 bis 51, 3); Fassung II fügt hinzu, daß es der „letzte Prophet" ist; jetzt muß also der Untergang der Welt eintreten „und der Glaube fährt auf von der Erde" (100, 21—101, 8). Etwas jünger ist r. Genzā XV 1, das in enger Berührung mit XV 11 die Sendung und Predigt des Anōš schildert. Er versichert hier (p. 302 P.), von der Sintflut bis zur Erbauung Jerusalems seien alle Seelen zum Lichtort aufgestiegen; dann von der Erbauung Jerusalems bis zum Zeitalter des Muhammed sei er zwischen seinen Schülern gewesen[2]; von da an bis zur Zerstörung der Welt sei er aufgefahren zu Mšunnē-Kušṭa, dem Ort der Getreuen. Ganz an den oben besprochenen Traktat XV 11 des rechten Genzā

[1] Es ist die Befreiung der Gefangenen. Das verschlingende Ungeheuer, dessen Namen wechselnd angegeben wird, bezeichnet bisweilen die oberste der sieben Weltsphären; hier vertritt es offenbar die einzige Matartā (Strafort).

[2] Die frühere Zerstörung Jerusalems bildet also keine Epoche in der Weltgeschichte mehr; das Auftreten des Messias ebensowenig.

erinnert endlich Johannesbuch cap. 54 p. 191 Lidzb. „Der fremde Mann (der Gottgesandte) in Jerusalem". Nur widerwillig ist Anōš schon früher und jetzt nach Jerusalem heraufgestiegen; er hat es getan seiner Freunde, Jaqif und Beni-Amin, sowie der Mirjai halber, der Vollkommenen. Zur Abwehr gegen ihn hat Adonai[1], der sich diese Burg der Lüge gebaut hat, zusammen mit den anderen Planeten und Rûhā die Thora verfaßt, das Buch des Frevels, durch das Generationen und Welten gefangen werden sollten; Nbū (Hermes) wird als Schreiber besonders erwähnt[2]; Moses empfängt es auf dem Sinai. Dagegen belehrt Anōš seine Auserwählten, daß das Buch der Juden nicht vom Lichte gekommen sein kann; sonst wären sie unter sich einig, und das Buch der Araber ist gar aus der Thora entnommen, wiewohl sie doch auf die Juden schimpfen. Er erklärt ferner: „Von dem Tage, an dem Jerusalem gebaut wurde[3], bis der Dämon Bisbaṭ (Muhammed) kam, konnte ich nicht unter euch in der Welt wohnen. Mein Gewand war kein körperliches[4], daß ich unter euch in der Welt wohnte. Ich stieg in die Höhe und trat zu den Mšunnē Kušṭa." Anōš klagt dort um seine Jünger, die in der Welt Verfolgung erleiden. Dann fährt er fort: „Ein jeder, der in den Jahren des Dämon Bizbaṭ die Kopfbinde um sein Haupt legt, ist mir Generationen und Welten wert; er ist mir mehr wert als tausend. Wenn er den Körper verläßt, wird er zwischen den Uthras des Lichtes seinen Platz finden. Ein jeder, der in den Jahren des Dämon Bizbaṭ die weiße Fahne (trägt?) den Ruf und die Stimme (erschallen läßt) und zum weißen Jordan hinausgeht, dem wird man mit Fahnen des Glanzes entgegengehen aus dem Ort des Lichtes". Das ist geradezu der Schluß der alten Apokalypse (Fassung I 49, 8) „Ein jeder, der in jenem letzten Zeitalter noch mit Ruf[5] und Kraft und Stimme an den Strom (Jordan) hinausgehn wird mit Fah-

---

[1] Er ist auch hier Šamiš, der Sonnengott.

[2] Johannesbuch 81, 19 Lidzb. wird in den inhaltlich verwandten Jōhânâstücken Ṭus der Große, also Thot, erwähnt, den auch Artapanos mit Moses gleichsetzt (*Poimandres* S. 182) und der auch in Phönizien als Schreiber der Götter gilt (Philon von Byblos bei Eusebios *Praep. ev.* I 9, 24).

[3] Ursprünglich war zweifellos gemeint „zerstört wurde".

[4] Die der alten Apokalypse entnommene Angabe wird unverständig verwendet, um das für den Verfasser sonst unerklärlich frühzeitige Auffahren des Anōš zu begründen.

[5] Über die Bedeutung des Rufes, den Brandt hier irrig mit Verkündigung erklärt, vgl. oben S. 27, 1.

nen[1]: — Fahnen des Glanzes werden ihm entgegen ausgehn vom Ort des Lichtes. Die Naṣoräer, die das Kopftuch sich um das Haupt legen, werden mir Generationen und Welten wert sein.“ Daß tatsächlich jene alte Apokalypse in diesem jungen Text benutzt ist, zeigt sich an dem unorganisch in letzterem angefügten Lehrstück (195,6), die ersten drei Zeitalter hätten ganz den mandäischen Gemeinschaften gehört; das vierte sei lauter Schlechtigkeit gewesen. Die Worte „in jenem letzten Zeitalter“ in seiner Vorlage haben den Verfasser des jungen Textes veranlaßt, die Erklärung in dem Eingang der Vorlage nachzusehen und in dieser Form nachzutragen. So helfen uns selbst diese jungen Texte, den Archetypus der alten Apokalypse zurückzugewinnen und den Zusammenhang zwischen den einzelnen Trümmern herzustellen. Denn einen Grundzug dieser Tradition zeigt wohl schon der rasche Überblick: ein beständiges Verkürzen und Exzerpieren einer vollen älteren Literatur ist ebenso unverkennbar wie das Einlegen neuer Stücke.

Es wird, ehe ich auf letztere Erscheinung eingehe, gut sein, gleich jetzt unter dem frischen Eindruck der jüngeren Literatur die Frage aufzuwerfen, wann die alte Apokalypse verfaßt sein mag. Daß ihre häufige Benutzung gerade in der jüngsten Schicht mandäischer Literatur nichts für die Ursprungszeit beweist, ist selbstverständlich, seit wir erkannt haben, daß das Auftreten Muhammeds und seiner Nachfolger die gleiche Stimmung wieder schaffen mußte, aus der einst das Werk entstand[2]. Seine Datierung können wir nur aus ihm selbst gewinnen, ebenso seine Lokalisierung. Da scheint mir zunächst klar, daß jener ganze Grundgedanke, den Untergang der Welt an die Zerstörung Jerusalems zu knüpfen, nur auf jüdischem Boden oder in der nächsten Nachbarschaft leicht verständlich und natürlich ist. Der furchtbare Haß gegen das Judentum, der sich wunderlich mit der Empfindung, doch eines Stammes mit den Juden zu sein, paart und die Mandäer nur als den treu gebliebenen, die „Juden“ oder die „Sündhaften“ aber als den abgefallenen Teil einer Volksgemeinschaft erscheinen läßt und jeden Volksgegensatz ausschließt, ist nicht,

---

[1] Brandt übersetzt Rezitationen, bemerkt aber selbst, daß man auch Strahlen (das schräge Strahlenkreuz, die „Fahne“ der Mandäer) verstehen könne. Rezitationen haben neben Ruf und Stimme keinen Platz.

[2] Auch die christliche Apokalyptik nimmt damals neuen Aufschwung. Für die jüdische verweise ich auf M. Buttenwieser, *Die hebräische Elias-apokalypse* (1897) S. 68ff.

wie Brandt wollte, aus einem babylonischen Antisemitismus zu erklären, sondern nur aus dem Haß wirklich verwandter Stämme[1]. Jerusalem und Jordan sind die Schlagworte für die Gegensätze[2]. Hieraus und aus einer Reihe weiterer Anzeichen hat Prof. Lidzbarski[3] mit Sicherheit geschlossen, daß die mandäische Religion eine Zeit lang in der Nähe des Judentums bestanden hat, oder vielmehr dort entstanden ist. Der „westsemitischen Ursprungsschicht“ des Mandäertums gehört also diese Schrift an; man mag sie urmandäisch oder frühmandäisch oder, wenn man will, auch vormandäisch nennen, wenn man sich nur bewußt ist, daß sie einen wichtigen, allezeit anerkannten Teil der mandäischen Heiligen Schrift bildet. So erklärt sich zugleich am einfachsten, daß der „Lügenmessias“ mit den Zügen der syrischen und palästinensischen Bettelpropheten gezeichnet wird, so der ägyptische und vielleicht auch phönizische Einschlag[4]. Natürlich hängt die Zeitbestimmung hiermit zusammen. Die ungeheure Bedeutung, die dem Ereignis der Zerstörung Jerusalems beigemessen wird, würde schon an sich verbürgen, daß es noch nicht weit zurückliegt. Wohl sind — wenigstens für mich — die in der mandäischen Quelle genannten Namen Jaqif, Beni-Amin und Mirjai unbestimmbar, aber ein Ereignis wie die Ermordung einer Anzahl nach Jerusalem geflohener Sektierer ist in der letzten Zeit der Stadt glaublich genug und auch kurz vorher bei der gewaltsamen Unterdrückung messianischer Bewegungen nicht unmöglich. Prophezeiungen mochten auftauchen, die an solche Morde den Untergang der Stadt knüpften[5]. Streng gedeutet ferner läßt der Schluß der mandäischen Apokalypse die Annahme gar nicht zu, daß zwischen der Auffahrt des Enōš und der Parusie noch Gläubige sterben. Was würde wohl aus ihnen? Gehen sie wirklich in den Schlund des Ungeheuers über? Wir wissen ja, wie ähnliche Gedanken die jungen Christengemeinden beunruhigt haben. Aber auch hiervon

---

[1] Genzā r. XV 2 p. 304 P. kündet den Aufstieg der Gläubigen vor dem Weltuntergang mit den Worten an: „Die hebräische Rede, die in zusammenstürzende Öde geworfen ist, steige empor.“ (Rede = Zunge = Volk.)

[2] Jenes ist wie die Welt Ort der Sünde, dieser Quelle des Lichts.

[3] Johannesbuch S. XVIII, vgl. dazu auch Boussets Äußerungen *Theol. Rundschau* XX 1917 S. 185ff.

[4] Z. B. in dem Namen und der Figur des Ptahil, der ja auch wenigstens in Fassung II erscheint. Daß gerade dieser „vierte Gott“ zu der ältesten mandäischen Lehre gehört, wird sich im Schluß ergeben.

[5] Vgl. unten S. 44.

abgesehen muß die Auffassung des Christentums in der mandäischen Apokalypse, auf die schon Brandt nachdrücklich hinwies, eine sehr frühe Datierung empfehlen. Es erscheint durchaus als organische Fortsetzung, ja als die eigentliche Vollendung des Judentums. Jesus ist der Prophet der Juden. Damit ist freilich noch viel zu wenig gesagt. So glühend der Haß gegen den Lügen-Messias Jesus ist, sein Auftreten und seine Werke werden für den eigenen „Gesandten", für Enōš, in Anspruch genommen. Dieser Enoš steht Jesus wie der Vertreter des Christentums dem des Judentums gegenüber; denn die Naṣoräer erscheinen tatsächlich als die eigentlichen Christen — das Wort ist natürlich noch unbekannt — und sie haben den echten υἱὸς θεοῦ oder υἱὸς ἀνθρώπου. Die Jesus-Gläubigen haben nur ihre Überlieferung angenommen und verfälscht. Man könnte versucht sein, das als eine Erfindung späterer Zeit zu bezeichnen, aber ein Vergleich mit Paulus würde mich bedenklich stimmen: was sich bei den Mandäern zeigt, ist doch nur der wild übertriebene Gegensatz zu dem νόμος, ein Paulinismus weit über Paulus hinaus, mit dem sich leicht ein Gegensatz zu einem jüdisch gebliebenen Christentum verbinden läßt. Die Auffassung des Judentums ist auffällig gleich ὅτε ἦμεν νήπιοι, ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἦμεν δεδουλωμένοι sagt Paulus und fährt fort πῶς ἐπιστρέφετε πάλιν ἐπὶ τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα, οἷς πάλιν ἄνωθεν δουλεύειν θέλετε; ἡμέρας παρατηρεῖσθε καὶ μῆνας καὶ ἐνιαυτούς (Gal. 4, 3 und 4, 9. 10). Mit vollem Recht deutet Lietzmann, die Grundauffassung ist: früher als Heiden standen die Galater ebenso im Dienst der στοιχεῖα τοῦ κόσμου wie Paulus als Jude; jetzt ist er frei geworden und hat auch sie befreit; sie aber wollen durch den Ἰουδαϊσμός wieder in den Dienst der στοιχεῖα treten. Das ist die Auffassung, die noch in der Lehre von den στοιχεῖα in der Adamspredigt des mandäischen Buches waltet, vgl. Fassung I 39, 14 „Lobpreiset nicht die Sieben und die Zwölf, die Leiter der Welt, die über Tag und Nacht herrschen; denn sie verleiten den Stamm der Seelen, der vom Haus des Lebens hierher verlegt worden ist. Verehrt nicht die Sonne und den Mond, die Erleuchter dieser Welt; denn dieser Glanz ist nicht ihr (eigener), er wurde ihnen nur verliehen, um die finstere Wohnung zu erleuchten. Sie sind die Engel des hinfälligen Hauses (Weltgebäudes). Sie ließen nichtigen Ruf vernehmen." Wenn bei Paulus (3, 19) das Gesetz verordnet ist durch die Engel, durch die Hand eines Mittlers (χειρὶ μεσίτου, er schreibt)

und daher nicht von Gott selbst stammen kann, da der Mittler nicht eine Einzelperson vertritt, Gott aber nur Einer ist, so gibt die mandäische Lehre, daß die Gesamtheit der Planeten die Thora hervorbringt, Nbū (Hermes) diktiert und Moses schreibt (oben S. 36) hierfür eine sehr viel bessere Parallele, als was man gewöhnlich anführt, etwa die Rede des Herodes bei Josephos *Ant.* XV 136 (τῶν Ἰουδαίων) τὰ ὁσιώτατα τῶν ἐν τοῖς νόμοις δι' ἀγγέλων παρὰ τοῦ θεοῦ μαθόντων oder die Lehre des Buches der Jubiläen, daß 'der Engel des Angesichtes' dem Moses auf Gottes Geheiß die Thora diktiert. Paulus will ja nicht das Gesetz preisen, sondern herabdrücken und durch seinen Ursprung erweisen, daß es nur für eine Zeit bestimmt war und außer Wirksamkeit treten soll. Das ist eine bei ihm begreifliche Abschwächung der in der mandäischen Apokalypse konsequent durchgeführten antijüdischen Tendenz. Die Annahme, daß sie sich früher entwickelt hat und von Paulus benutzt und modifiziert worden ist, scheint mir unendlich viel leichter als die umgekehrte, aus der noch maßvollen Polemik des Paulus sei in gnostischer Übersteigerung die gegen das Christentum selbst gewendete Lehre der Mandäer geworden.

Ich nehme ein anderes Dokument judenfeindlicher Stimmung, die Stephanos-Rede in der Apostelgeschichte; auch hier begegnet der Sternendienst der Juden (7,42, in alttestamentlicher Fassung), der Bau des Tempels durch Salomo als wichtige Etappe in der Entartung des Gottesdienstes (v. 47), das Töten der Propheten und Gottesboten (v. 52), auch hier die Tätigkeit der Engel bei dem Gesetz[1], das die Juden nicht einmal halten. Bis in das Κήρυγμα Πέτρου geht bekanntlich die uns so schwer verständliche Behauptung von dem jüdischen Kult der στοιχεῖα, vgl. Clemens Strom. VI 5, 41 μηδὲ κατὰ Ἰουδαίους σέβεσθε. καὶ γὰρ ἐκεῖνοι μόνοι οἰόμενοι τὸν θεὸν γινώσκειν οὐκ ἐπίστανται λατρεύοντες ἀγγέλοις καὶ ἀρχαγγέλοις, μηνὶ καὶ σελήνῃ. καὶ ἐὰν σελήνη μὴ φανῇ, σάββατον οὐκ ἄγουσι τὸ λεγόμενον πρῶτον, οὐδὲ νεομηνίαν ἄγουσιν οὔτε ἄζυμα οὔτε ἑορτὴν <τῆς πεντεκοστῆς> οὔτε μεγάλην ἡμέραν[2]. Schon der Verfasser der Κήρυγμα hat sich auf Einzelheiten des Kults berufen, und manches ließe sich, wie mir Prof. Lidzbarski zeigt, aus späterem jüdischen Brauche hinzufügen; dennoch genügen diese Einzelheiten nicht, die Entstehung der Lehre, daß das Judentum ein unbewußter Dienst der στοιχεῖα τοῦ κόσμου und

[1] εἰς διαταγὰς ἀγγέλων deutet Blass wohl richtig für ἐν διαταγαῖς.
[2] Vgl. Origenes *in Joh.* XIII 17.

ebendarum dem Heidentum ähnlich sei, zu erklären, wenn sie nicht an anderer Stelle schon in scharfer Ausprägung vorhanden gewesen wäre. Eine schon vorhandene Feindschaft hat diese Äußerlichkeiten nur benutzt.

II.

Entscheidend für die Datierung der Apokalypse scheint mir ein Vergleich mit den eschatologischen Reden Jesu, die mit ähnlichen jüdischen Apokalypsen, die kurz vor dem Untergang Jerusalems in nicht geringer Zahl entstanden sein mögen, in Zusammenhang zu stehen scheinen. In dem Marcus-Evangelium cap. 13 stehen zwei Themata noch unvermittelt nebeneinander, die Zerstörung der Stadt, der in kürzester Frist der Untergang der Welt und die Parusie folgen soll, und die Bedrückungen der jungen Gemeinde, aus denen jenes Ereignis sie erlösen wird. Beide Themata sind in Q verbunden, der dem Matthäus und Lukas gemeinsamen zweiten Quelle, die ebenfalls aus dem Aramäischen ins Griechische übertragen war; ob sie vor oder nach Marcus fällt, muß zurzeit noch unentschieden bleiben. Ich prüfe nur einen Abschnitt, den wir, ähnlich wie die mandäische Apokalypse, aus zwei Rezensionen wieder herstellen müssen. Die Arbeitsart ist in der Tat ganz die gleiche. Matth. 23, 34: διὰ τοῦτο ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω πρὸς ὑμᾶς προφήτας καὶ σοφοὺς καὶ γραμματεῖς· ἐξ αὐτῶν ἀποκτενεῖτε καὶ σταυρώσετε, καὶ ἐξ αὐτῶν μαστιγώσετε ἐν ταῖς συναγωγαῖς ὑμῶν καὶ διώξετε ἀπὸ πόλεως εἰς πόλιν· (35) ὅπως ἔλθῃ ἐφ' ὑμᾶς πᾶν αἷμα δίκαιον ἐκχυννόμενον ἐπὶ τῆς γῆς ἀπὸ τοῦ αἵματος Ἄβελ τοῦ δικαίου ἕως τοῦ αἵματος Ζαχαρίου υἱοῦ τοῦ Βαραχίου, ὃν ἐφονεύσατε μεταξὺ τοῦ ναοῦ καὶ τοῦ θυσιαστηρίου. (36) ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἥξει πάντα ταῦτα ἐπὶ τὴν γενεὰν ταύτην. (37) Ἱερουσαλὴμ Ἱερουσαλήμ, ἡ ἀποκτείνουσα τοὺς προφήτας καὶ λιθοβολοῦσα τοὺς ἀπεσταλμένους πρὸς αὐτήν, ποσάκις ἠθέλησα ἐπισυναγαγεῖν τὰ τέκνα σου, ὃν τρόπον ἐπισυνάγει ὄρνις τὰ νοσσία αὐτῆς ὑπὸ τὰς πτέρυγας αὐτῆς, καὶ οὐκ ἠθελήσατε. (38) ἰδοὺ ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν ἔρημος. (39) λέγω γὰρ ὑμῖν, οὐ μή με ἴδητε ἀπ' ἄρτι ἕως ἂν εἴπητε· Εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου[1].

[1] Lukas zerlegt den Teil bekanntlich in zwei Abschnitte und beginnt den ersten als Zitat (11 49): διὰ τοῦτο καὶ ἡ σοφία τοῦ θεοῦ εἶπεν· ἀποστελῶ εἰς αὐτοὺς προφήτας καὶ ἀποστόλους, καὶ ἐξ αὐτῶν ἀποκτενοῦσιν καὶ ἐκδιώξουσιν, (50) ἵνα ἐκζητηθῇ τὸ αἷμα πάντων τῶν προφητῶν τὸ ἐκχυννόμενον ἀπὸ καταβολῆς κόσμου ἕως (ἀπὸ die Handschr. meist) τῆς γενεᾶς ταύτης (51), ἀπὸ Ἄβελ ἕως αἵματος Ζαχαρίου τοῦ ἀπολομένου μεταξὺ τοῦ θυσιαστηρίου καὶ τοῦ οἴκου· ναὶ λέγω ὑμῖν, ἐκζητηθήσεται ἀπὸ τῆς γενεᾶς ταύτης. Der zweite Abschnitt (13,

Ich darf bei der Beurteilung der vielbehandelten Stelle mich in vielem an v. Harnacks Darlegungen[1] anschließen. Die Quellenangabe διὰ τοῦτο καὶ ἡ σοφία τοῦ θεοῦ εἶπεν konnte Lukas sich gar nicht erfinden, und sie läßt sich schon des Aoristes halber gar nicht anders deuten, als daß Q Jesus eine Schrift anführen läßt, in welcher die σοφία θεοῦ redete[2]. Ebenso sicher scheint mir, daß die Anfangsworte bei Matthäus besser erhalten sind ἀποστέλλω πρὸς ὑμᾶς προφήτας καὶ γραμματεῖς καὶ σοφούς. Nie hätte er von sich aus Jesus seine Jünger so bezeichnen lassen können[3]; die σοφία θεοῦ blickt auf die Gesamtgeschichte Israels hin von der Frühzeit bis zur Gegenwart — daher auch das Präsens ἀποστέλλω; Lukas verdirbt, indem er möglichst fühlbar auf die Apostel mitverweisen will, den klaren ursprünglichen Sinn jener Schrift[4]. Jetzt soll über die Enkel alles Blut der Gerechten kommen von der Erschaffung der Welt bis zur Jetztzeit (Lukas), von Abel bis zu

34) knüpft an den Satz ὅτι οὐκ ἐνδέχεται προφήτην ἀπολέσθαι ἔξω Ἱερουσαλήμ den Ausruf Jesu: Ἱερουσαλήμ Ἱερουσαλήμ, ἡ ἀποκτείνουσα τοὺς προφήτας καὶ λιθοβολοῦσα τοὺς ἀπεσταλμένους πρὸς αὐτήν, ποσάκις ἠθέλησα ἐπισυνάξαι τὰ τέκνα σου ὃν τρόπον ὄρνις τὴν ἑαυτῆς νοσσιὰν ὑπὸ τὰς πτέρυγας, καὶ οὐκ ἠθελήσατε. (35) ἰδοὺ ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν. λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ ἴδητέ με ἕως ἥξει ὅτε εἴπητε· Εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου.

[1] *Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament* II Sprüche und Reden Jesu, die zweite Quelle des Matthäus und Lukas (1907) S. 119ff.

[2] Man vergleiche die Künstelei der abweichenden Deutungen, wie etwa bei Bernh. Weiss *Kommentar zum Ev. Luk.*[10] S. 480. Warum Matthäus das Zitat verwischt, wird sich im Fortschritt der Untersuchung ergeben. Der gegen Lukas gerichtete Einwand Wellhausens, daß Jesus nicht zitiere, überzeugt mich nicht. Es handelt sich um eine Einlage aus einer fremdartigen Quelle.

[3] Wieder vergleiche man dagegen die Deutung von B. Weiss im *Matthäus-Kommentar*[8] S. 390 „Als Propheten bezeichnet er seine Apostel in Analogie mit den Gottgesandten der Vergangenheit, als σοφοὺς καὶ γραμματεῖς in Analogie mit den Rabbinen und Schriftgelehrten der späteren Zeit.“ Konnte Jesus letzteres überhaupt tun, und mit diesen Worten tun?

[4] Die Folge ist, daß er τὸ αἷμα πάντων τῶν προφητῶν sagen muß, während Matthäus mit πᾶν αἷμα δίκαιον auf die προφῆται, γραμματεῖς und σοφοί zurückverweist, wie auch v. Harnack anerkennt, nach dem Archetypus. Ich kann schon darum den Notbehelf, den Bousset (*Theol. Rundschau* IX 1906 S. 47) bietet, der nachexilische Prophet Sacharja sei auf Grund einer Legende gemeint, nicht annehmen, noch weniger natürlich Nestles von Wellhausen selbst widerlegten Versuch, zu der Stelle der Chronik zurückzukehren (*Zeitschrift f. neut. Wissensch.* VI 1905 S. 198). Es handelt sich nicht nur um Prophetenblut. Auf Matth. 23, 29, Luk. 11, 47 darf man nicht dagegen verweisen, da das Zitat erst später beginnt.

Zacharias[1]. Nur die σοφία θεοῦ kann ferner an die lange Reihe der Gemordeten denkend nun fortfahren ποσάκις ἠθέλησα, und nur auf sie paßt das Bild der Henne und ihrer Küchlein. Also muß freilich auch sie die Strafe nennen (v. 38). Aber vollkommen unmöglich scheint mir, daß Q, wie v. Harnack will, hiermit das Zitat schloß und Jesus in eigenem Wort fortfahren ließ λέγω γὰρ oder, wie er will, λέγω ὑμῖν, οὐ μή με ἴδητε. Jeder logische Zusammenhang würde fehlen. Nur die σοφία θεοῦ kann so sprechen; in jedem der Gesandten ist sie selbst erschienen; aber von nun an wird sie nicht mehr erscheinen bis zur Parusie (Gegensatz zu ποσάκις ἠθέλησα). Der Zusammenhang ist trefflich und bietet doch eine fast unlösliche Schwierigkeit: ganz unvermittelt setzt — allerdings in dem Zitat — das Maskulinum ὁ ἐρχόμενος ein und scheint aus der σοφία θεοῦ der Messias oder der „Menschensohn" geworden. Wir können begreifen, warum Lukas das Stück zerlegt und warum Matthäus, um es in seiner Geschlossenheit zu erhalten, die σοφία θεοῦ streicht. Eine zweite Schwierigkeit hat Wellhausen in der *Einleitung in die drei ersten Evangelien*[2] S. 118ff. klassisch dargestellt, freilich aber noch nicht zu einer vollen Lösung gebracht. Nicht zu Abel, dem ersten, wohl aber zu Zacharias, dem letzten Märtyrer, brauchen wir eine nähere Bestimmung, und Matthäus bietet sie: υἱὸς Βαραχίου. Daß Lukas, was ihm unbekannt war und unwesentlich schien, fortließ, ist leicht begreiflich[2], daß Matthäus die Angabe gegen die Quelle zusetzte, wäre es weniger. Der II Chron. 24, 20 erwähnte Hohepriester Zacharias ben Jojada kann keinesfalls gemeint sein; er war nicht der letzte „Zeuge" der älteren Zeit und sein Blut wurde durch die erste Zerstörung Jerusalems gerächt. Selbst die Annahme, jene Schrift der σοφία θεοῦ fiele um die Zeit der ersten Zerstörung oder versetze sich in sie, hülfe uns nichts. Könnte Jesus wohl als Gotteswort zitieren, daß sie in keinem Gesandten mehr erscheinen würde, während er selbst sich doch gerade nach der Quelle Q als den letzten und größten dieser Gesandten gibt und von einer neuen Zerstörung und der Strafe des jetzigen Geschlechtes reden will? Die Variante υἱὸς 'Ιω(ια)δαέ in einzelnen Handschriften ist begreif-

---

[1] Er muß also den σοφοὶ καὶ γραμματεῖς gleichzeitig sein; Abel ist nicht nur der Gerechte, sondern fühlbar auch der erste Bote (Hibil).

[2] Anders v. Harnack a. a. O. S. 73. Ich lasse beiseite, daß auch bei Lukas Rec. D und einige Zeugen die Worte υἱὸς Βαραχίου tatsächlich hatten; mögen sie aus Matthäus stammen.

lich und zugleich vollständig sinnwidrig. Also hat sie aus der Betrachtung ganz auszuscheiden. Auch der Prophet Sacharja scheidet aus, wiewohl und gerade weil er der letzte einer längst abgeschlossenen Reihe ist. So bleibt nur die Identifizierung mit dem von Josephos *B. I.* IV 334 mit demselben Vatersnamen (Βαρισκαίου Hs.) genannten Mann und die unlöslich scheinende Aufgabe, zu erklären, wie die Evangelienquelle Jesus auf diesen ins Jahr 68 n. Chr. fallenden Mord verweisen und Jerusalems Zerstörung als Strafe für ihn darstellen lassen konnte. Sie selbst verrät uns nur soviel, daß sie eine jüdische Offenbarungsschrift benutzt, die diese Ereignisse als geschehen voraussetzt, und das Entstehen einer solchen Schrift um diese Zeit ist in der Tat begreiflich genug; auch Josephos (IV 388) erwähnt, daß man im Volk damals derartige Prophezeiungen verbreitete; ein christliches Gegenbild bietet noch Hegesipp in dem Bericht über den Mord des Jacobus[1]. Weiter konnten wir bisher nicht kommen. Jetzt hat sich die Lage durch den Fund der neuen Schrift wesentlich geändert. Die Gleichheit der Stimmung in der Evangelienquelle und dem Mandäertext ist auffällig genug: gegen Jerusalem und das offizielle Judentum schreit alles Blut der Gerechten; so müssen beide zugrunde gehen. Das würde für die Datierung immerhin wichtig sein. Aber die Übereinstimmung geht weiter. Die Schrift, welche Jesus hierfür anführen muß, läßt eine göttliche Hypostase oder Persönlichkeit unmittelbar vor der Zerstörung Jerusalems sie voraussagen und versichern, sie selbst fahre zum Himmel empor, man werde sie nicht mehr sehen[2]. Damit verbindet sie die Ankündigung einer Rückkehr, bei welcher sie mit den Worten des Psalms 118, 26 begrüßt werden wird; sie werden als Begrüßung des Messias gefaßt, die σοφία θεοῦ muß sich ihm also irgendwie gleichsetzen. Ganz ähnlich versichert Enōš in dem mandäischen Text: nach der Zerstörung Jerusalems (die er selbst bewirkt) fahre ich empor; ihr werdet mich nicht mehr sehen, bis ich einst in Herrlichkeit wiederkomme.

[1] Eusebios Kirchengesch. II 23, 13—18. In der kritischen Behandlung der Stelle scheint mir jetzt Schwartz glücklicher als ich *Nachrichten d. Ges. d. Wissensch.* Göttingen 1916 S. 430. Vor einem Versuch, den Jaqif der mandäischen Texte mit diesem Jacobus zu verbinden, möchte ich warnen.

[2] Daß sie bisher sichtbarlich — doch wohl in ihren Gesandten — auf Erden geweilt haben will, zeigt das Fortleben, freilich auch die Änderung des alten Prophetenglaubens in breiten Volksschichten. Einwirkt natürlich Weisheit Salomos 7, 27 καὶ κατὰ γενεὰς εἰς ψυχὰς ὁσίας μεταβαίνουσα φίλους θεοῦ καὶ προφήτας κατασκευάζει.

Nun ist Enōš gewiß ein im alten Testament bezeugter Name, und als Eigennamen empfand ihn zweifellos später der Mandäer[1]; ursprünglich aber ist er Appellativum und bedeutet „Mensch", wie Adam. Ja es scheint, daß diese Bedeutung noch dunkel empfunden wird; in der Apokalypse wird regelmäßig und auch sonst besonders häufig die unterscheidende Bezeichnung als Gottwesen hinzugefügt: Enōš-Uthra[2], und wenn im rechten Genzā XV 1 „Anōš, der große Uthra, der Sohn Gewaltiger" seine Verkündigung beginnt: „Ich bin ein Wort (oder: das Wort) ein Sohn von Worten"[3], so entspricht dem, daß Adakas — nach Prof. LIDZBARSKI der verborgene Adam, d. h. der innere Mensch — geradezu den Beinamen „das Wort" trägt[4]. Wir können, seit der Gott Ἄνθρωπος im iranischen Volksglauben erwiesen ist, die Bezeichnung „Mensch" oder „Sohn des (der) Menschen" für den Messias oder ein dem Messias ähnliches Wesen nicht mehr davon trennen oder die Selbstbezeichnung Jesu als Menschensohn (*barnāscha* = Mensch) als bedeutungslos hinstellen, wie das noch WELLHAUSEN (*Einleitung in die drei ersten Evangelien*² S. 123ff.) wenigstens versuchen konnte[5]. Neben die Weissagung Daniels, das vierte Buch Esra, das Henoch-Buch oder die unklaren Andeutungen Philos über den πρῶτος Ἀδάμ[6] tritt jetzt, wie an anderer Stelle näher darzulegen ist, ein voll ausgerundetes Bild in den nichtchristlichen

---

[1] Das Appellativum würde bei ihm anders gelautet haben; die Auffassung als Namen zeigt die übliche Verbindung Hibil, Šitil, Enōš, die, besonders in den liturgischen Stücken, derartig fest wird, daß bisweilen die drei als Einheit empfunden werden (wie umgekehrt in den Zauberpapyri ὁ θεὸς Ἀβραάμ, Ἰσαάκ, Ἰακώβ auch als Dreiheit).

[2] Vgl. LIDZBARSKI, *Festschrift für Th. Nöldeke* S. 540.

[3] Daß auch bei den Manichäern eine Klasse von Gottwesen oder die Götter allgemein als λόγοι bezeichnet werden, erwähne ich beiläufig (so z. B. M 4.)

[4] Der ἔσωθεν ἄνθρωπος ist stets der πρῶτος ἄνθρωπος, der ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ. Zur Sache vgl. unten S. 86.

[5] Vgl. schon damals H. J. HOLTZMANN, *Das messianische Bewußtsein Jesu* S. 50ff. und jetzt BOUSSET, *Kyrios Christos* S. 12ff. Die neueste mir bekannte Behandlung von E. KUHNERT (*Zeitschr. f. neutestam. Wissensch.* XVIII 1917/18 S. 165ff.) scheint mir in dem Ausgangspunkt, der Behandlung der griechischen Wendung, verfehlt, in der Wertung der jüdischen Quellen glücklicher. Schade, daß KUHNERT die iranischen Vorbilder nicht gekannt hat.

[6] Esra berührt sich außerordentlich eng mit mandäischen Schilderungen, ebenso Henoch; Philo weicht etwas ab, wie er ja auch die Vorstellung vom λόγος (θεοῦ) fühlbar umformt.

Überlieferungen der manichäischen Texte und in den mandäischen Überlieferungen von Enōš und Mandā d'Haijē, der ja beständig mit ihm wechselt und in den liturgischen Stücken geradezu als erster Mann bezeichnet wird. So unberechtigt es wäre, in jede Stelle, an der die Bezeichnung υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου erscheint, den ganzen Inhalt der iranischen Vorstellungen zu übertragen[1], so wenig dürfen wir anderseits davor zurückschrecken, wo der Zusammenhang das begünstigt oder erfordert. So möchte ich aus den Berliner manichäischen Fragmenten zunächst eine Stelle (M. 10)[2] herausheben, die ich in der Abhandlung über die Göttin Psyche in anderem Zusammenhang verwendet habe. Es handelt sich um ein Preislied auf Mani. Prof. Andreas übersetzt:

„Gekommen bist du mit Heil, du Lichtgeist! Es möge sein Heil über dir, der du des Vaters [eigen] (bist)! Das Wahre ausführender Gott, der Götter höchster, dessen Diadem und Herrlichkeit (δόξα) ewig . . . . Preis dir, lebendiger Geist! Heilig, heilig! Gott mein Herr Mani! fröhlich und freudig gestimmt waren die hochbeglückten Lichtwesen, als du geboren wardst im Herrschertum. Die zwölf [Söhne] und der Weltwelten Luftraum wurden frohen Sinnes. | Alle Götter [und] die (ihnen) ähnlichen, der Berge Kraut und Quellgründe, | das sichere (?) Haus, der Palast und die Halle, | durch dich, o Freund, sind sie froh gemacht worden. | Als dich die schönen Jungfrauen und Jünglinge, die von der Monuhmēdh (ψυχή) entsprossenen, sahen, | segneten sie dich alle einstimmig durch Lobpreisen, o Jüngling ohne Fehl. | Tamburine, Harfe und Flöte ließen wiederklingen | die Melodie der Gesänge von allen Seiten. | Die Götter alle standen dir gegenüber, | von Herrschern geborener Sohn des Geschlechts. | Es singt eine Stimme aus dem Luftraum | die Melodie der Gesänge von der Lichterde her, | wenn sie also sagen zum [Vater] des Lichts: Geboren ward der Richter, der Frohsein schafft. Diademgeschmückter, allerbester oberster der Götter, drei auszuführende Dinge sind dir anvertraut worden: den Tod sollst du vernichten, niederschlagen die Feinde und anziehen das gesamte Licht-Paradies. Verehrung erwiesest du, und emporgestiegen bist du zum [? Licht], und angezogen hast du das gesamte Licht-Paradies. Der schreckliche(?)

---

[1] Die Vorstellung bleibt unbestimmter als z. B. diejenige, die sich mit ὁ χριστός verbindet, und der Wortgebrauch gestattet auch eine fast farblose Verwendung.

[2] Im Nord-Dialekt verfaßt.

Fürst (?) ward gebunden [auf ewig] und vernichtet die Wohnstätte der Finsteren. O Freund des Lichtes, der Menschen (wörtl. »des Menschengeschlechts«) erster, ihr waret dort, als der Vater den Wunsch (od. »des Vaters Wunsch«) . . . . "

Entscheidend ist, daß die drei Werke, welche dem Mani aufgetragen sind, sonst als Werke des Ormuzd erwähnt werden. Seinen Kampf mit dem Dämon schildert das von A. v. LE COQ (*Türkische Manichaica aus Chotscho* I, Abhandl. d. Berliner Akademie, 1912, S. 19) herausgegebene Fragment T. I α: der Dämon verkündet seinen Untertanen, er wolle das von ihnen entnommene Gift gegen Ormuzd spritzen, aber es fällt auf sein eigenes Haupt zurück und er stürzt mit dem Körper in die Hölle. Ormuzd macht das Feuer zur Axt und spaltet damit des Dämons Haupt, dann zur Lanze und durchbohrt es damit. Das kann nur der Endkampf sein, in dem derselbe Gott, der bei Beginn der Schöpfung dem Dämon erlegen war, ihn nun überwältigt. Auch in M. 2 (oben S. 26) ist Ormuzd bei diesem Kampf Führer der Götter, und er führt sie und die Seelen in das Lichtparadies. Wenn das auf Mani übertragen wurde, so gab vielleicht die persische Lehre von dem aus dem Samen Zarathustras, selbst eines Sprossen des Urmenschen, erstehenden Erlöser den Anlaß. Als „Gesandter" kann Mani natürlich lebendiger (göttlicher) Geist oder Lichtgeist[1] heißen; aber die Werke des Ormuzd kann er nur tun, wenn dieser, der Urmensch, in gewisser Weise in ihm wiedererscheint, wie nach den Clementinen Adam in den Propheten und in Christus. Mit dem Schluß des Hymnus, der ausdrücklich sagt: „des Menschengeschlechtes Erster", vergleiche ich ein ähnliches Fragment T. II, D. 178, 4[2], das Mani als Erstgebornen und zugleich als lebensvolle Weisheit bezeichnet. Prof. ANDREAS übersetzt es:

[1] In den christlich orientierten Schichten gewinnt das natürlich Wichtigkeit, da es Mani als den von Jesus verheißenen Paraklet (und zwar in vollem Sinn, nicht in dem abgeschwächten, den Flügel, Mani S. 163 nur zugeben will) legitimiert. Persisch orientierte Lieder wie etwa T. II D 178,4 konnte ein christlicher Hörer nicht anders verstehen, als daß Mani als Christus gepriesen wurde. Eusebios K. G. VII 31, 1 ist vollkommen in seinem Recht, und auch die Behauptung des Abû-lfaradsch (Flügel S. 164) läßt sich leicht auf ihr richtiges Maß zurückführen: „der Mensch" ist ja der Messias. Die Äußerung Schahrastânis (ebenda), Mani behaupte das Prophetentum des Messias, nicht des Moses, zeigt, wenn man den Messias jetzt im Sinne der Enōš-Botschaft, bezw. Adams-Mystik versteht, nur, daß Mani in demselben Gegensatz zu Moses stand wie die Urmandäer.

[2] Im Nord-Dialekt verfaßt.

„Wir segnen dich, o Vater, das Wahre ausführender Gott, der Seelen Angebeteter, Erscheinung und Befehlserteiler! Gesegnet, gesegnet bist du, du gute Befehle erteilender Gott! Wir führen zusammen (?) durch dich, durch (Gebets)wort gesegnete Erscheinung! Kraft —! lebensvolle Weisheit!

— Erstgeborener! mächtiger Befehler! Gott . . . . mein Herr Mānī, unser Herr von lieber Art! der aus Erbarmen weltliches Aussehen (?) — [? vor] den Menschen das Zeichen machte (?) sichtbar. Lebendige Rede, vollständig — bekleidet uns . . . .“

Das erinnert sofort an jene jüdische Andeutung Hiob 15, 7 „Bist du als Erster der Menschen geboren und vor den Hügeln gekreist? Hörtest du zu in Gottes Rat und rissest die Weisheit an dich?“ Gunkel[1] deutet die höhnische Frage mit Recht: „bist du wirklich der Urmensch?“ und folgert, daß der Urmensch als Inbegriff aller Weisheit galt. Auch bei den Mandäern ist der als erster Mensch gefaßte Mandā d'Haijē der Wortbedeutung nach die γνῶσις ζωῆς, das ist in dieser Ausdrucksform γνῶσις θεοῦ. Er bringt den göttlichen Auftrag und die Belehrung über alles den Menschen wie in Paralleltexten der „Mensch“ Enōš. Die drei göttlichen Gesandten, Šitil, Hibil und Enōš[2] werden von ihm bald geschieden und neben ihm genannt — Hibil heißt sein Sohn und wird von ihm entsendet —, bald tritt er für sie ein; sie selbst werden in eine zeitliche Abfolge ihrer Wirksamkeit gebracht, wie in dem Buch des Herrn der Größe, und sind doch ein und dieselbe göttliche Figur, etwa wie jener Jōkabar, von dem es in der Oxforder Liturgie[3] heißt, er sei „das erste Wort, der am oberen Ende, am mittleren Ende und am unteren Ende steht[4], der die Welten durchquerte, kam und das Firmament spaltete“. Es ist Mandā d'Haijēs Tätigkeit, die hier beschrieben wird, aber die Bezeich-

---

[1] *Göttinger Handkommentar zum Alten Testament* I 1 Genesis, 3. Aufl. 1910 S. 33, vgl. *Schöpfung und Chaos* S. 148. Nur in Einzelheiten scheint mir seine Erklärung etwas zu weit zu gehen. Auch hier helfen die mandäischen Gegenbilder, die den Ratschlag des Urgottes und die Belehrung des ersten Menschen schildern.

[2] Šitil tritt in der Überlieferung sehr zurück.

[3] Lidzbarski *Johannesbuch* p. XXV.

[4] Man vergleiche wie in der parsischen Apokalypse Dâdistân-î-Dînîk 2, 9 Gēhmurd (der Urmensch), Zarathustra und Śoshyans als Anfang, Mitte und Ende der Schöpfung bezeichnet werden.

nung als Wort trägt zugleich Adakas, der verborgene Adam[1], der in anderen Texten an Mandā d'Haijēs Stelle tritt und wie dieser im Herzen Platz nimmt. Zugrunde liegt jene Adams-Mystik, die uns aus den Clementinen bekannt ist, und noch, wenn im Johannesbuch (cap. 19, pag. 83, 12) das Leben den Jōhânā als letzten Träger der Offenbarung anerkennt und wie Adam von den Himmelsgewalten verehren läßt, sagt es: „Das Gewand, das das erste Leben Adam, dem Manne, gegeben hat, das Gewand, das das erste Leben Râm, dem Manne, gegeben hat, das Gewand, das das erste Leben Šurbai, dem Manne, gegeben hat, das Gewand, das das erste Leben Šum bar Nû gegeben hat, hat es jetzt dir gegeben. Es hat es dir gegeben, Jahjā, damit du emporsteigest und mit dir emporsteige (dein Stamm). Das mangelhafte Haus[2] wird in der Einöde zurückgelassen werden." Die Namen wechseln, die Vorstellung bleibt. Diese Vorstellung, die uns in junger Form in den Clementinen in der Lehre von dem wahren Propheten entgegentritt, der, selbst präexistent, in Adam zuerst erscheint, dann aber in allen echten Propheten und zuletzt in Christus wiederkehrt, oder bei den Elkesaiten (Epiphanios *Haer.* 30, 3 und 53, 1) am Ende der Zeiten Christus den Leib Adams, der ja selbst schon ein Gesalbter war, anziehen läßt, stammt nicht aus jüdischer oder gnostisch-christlicher Spekulation; mit voller Sicherheit hat Bousset (*Hauptprobleme d. Gnosis*, Kap. 4) sie auf persischen Ursprung zurückführen und hier ihr Alter durch indische Gegenbilder belegen können. Sie bildet, wie ich in der Besprechung des neuentdeckten iranischen Erlösungsmysteriums nachzuweisen hoffe, die Grundlage des mandäischen Unsterblichkeitsglaubens, den Mittelpunkt ihrer Frömmigkeit.

In dem Manichäismus, zu dem ich endlich zurückkehre, muß es ursprünglich eine ähnliche Aufzählung der „Gesandten" wie im Mandäismus gegeben haben; das zeigt der Titel des Mithras „der dritte Gesandte"[3]. Ähnliche Vorstellungen wie sie dort der Name

[1] So Prof. Lidzbarski. Auch Enōš bezeichnet sich als Wort. Die Folgerungen für Philo wird ein späterer Aufsatz über das iranische Erlösungsmysterium ziehen.

[2] Prof. Lidzbarski deutet es auf den Körper, ich nach der oben angeführten Stelle vom Aufstieg Adams (S. 29, 2) lieber auf die Welt. Es ist die Formel, die in dem Zitat aus dem Buch der σοφία θεοῦ (Matth. 23, 28) in anderem Sinn gebraucht wird ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν ἔρημος.

[3] *Die Göttin Psyche* S. 4. Der erste ist danach sicher Ormuzd als der Urmensch, der zweite wahrscheinlich der „lebendige Geist".

Mandā d'Haijē zeigt, beweist hier der bei Jesus übliche Zusatz „der das Wissen schafft". Unmittelbar an die Lehre vom Enōš führt uns endlich eine kleine rein heidnische Apokalypse heran, aus der Prof. F. W. K. Müller ein Stück in den Abhandlungen der Berliner Akademie 1904 S. 22 veröffentlicht hat. Prof. Andreas übersetzt es folgendermaßen:

M 473a[1]

Vorderseite

„Durch den Mond und die Gestirne des Tierkreises [und] die Sterne wird ein großes Zeichen sichtbar werden.
Dann der Gott Verstandeswelt, er [schuf] zuerst jenes Mann-Geschöpf, das uranfängliche, [und] den ersten Verstand und das (erste) Wissen, und von ihm wurde auch nachher Jahr um Jahr und Zeit um [Zeit] Verstand und Wissen in die [Welt] geschickt. Er auch in jener letzten Zeit nahe vor der Wiederherstellung (der Welt) . . . . . [der Gott] Verstandeswelt . . . .

Rückseite.

. . . . [Verehrung] werden sie darbringen, sie werden [die Gabe] empfangen, und der habgierige Mensch . . . . . der sündenbegehende und menschenverführende (?), er wird reuig werden, und dann wird der Gott Verstandeswelt Gesandte nach Osten und nach Westen schicken, und sie werden gehn, und der gläubige Mensch mit den Helfern und jener sündenbegehende von seinen Genossen . . . . [werden gehn] vor den Gott Verstandeswelt . . . .

M 473b

Vorderseite

. . . . — und sie sagen: wir sind der Dämonen Unterweiser [und] durch diesen Rat, den wir den Menschen erteilen, werden sie alle in dem Verlangen nach Sündenbegehung wandeln. Und der der Religion Angehörige, der (an) seine Religion nicht glauben wird, auch der wird sich jenen anschließen. Und zu der Zeit, wo in der Welt die Dinge so sein werden, da (werden) auf der Erde und im Himmel und . . . . und . . . .
die [? Unterweiser] . . . .

Rückseite

. . . .

er wird stehen, und ein gewaltiger Schrei wird [von ihm] aus-

[1] M 473a und b sind im Südwest-Dialekt abgefaßt.

gestoßen werden, und das Weltall wird Kunde erhalten, und die Götter, die in der gesamten geschaffenen Welt der Himmel und Erden Hausherr, Dorfherr, Stammherr, Landesherr, Herr der Wache und Schmäher der Dämonen sind, werden den Gott Verstandeswelt segnen, und die in der Welt befindlichen Menschen werden zu Herrschern werden. Die Dämonen (aber) werden vor ihn gehen [und] Verehrung [darbringen und seinen] Befehl [ausführen]."

Eng verbunden erscheinen hier das uranfängliche Mannesgeschöpf und der erste Verstand und das erste Wissen; nur deswegen kann das erstere überhaupt mit erwähnt werden, wo es sich doch nur darum handelt, daß Verstand und Wissen (die Prophetie) immer wieder in die Welt gesendet werden und unmittelbar vor deren Untergang noch einmal in einem größten Boten erscheinen[1]. Daß der erste Verstand und das erste Wissen mythologisch als die παρθένος τοῦ φωτός bezeichnet werden, also als jene mannweibliche Gottheit, welche Augustin *Contra Faustum* XX 6 die Weisheit nennt und in den Mond versetzt, zeigt ein mitteltürkisches, aus dem Soghdischen übersetztes Fragment (Berlin T. II D 176 S. 3. 4), dessen Kenntnis und erste vorläufige Übersetzung ich der hochherzigen Güte meines verehrten Freundes Prof. A. v. Le Coq verdanke und bei dessen Deutung Prof. Andreas nachdrücklich geholfen hat[2]:

Seite 3

„Und der Vater unsrer Seelen, der göttliche Mani, der Burchān geruhte so zu reden. Mein lieber Jüngling, zuerst bedenke

[1] Wie die verschiedenen Religionsüberlieferungen im Manichäismus nebeneinander liegen, zeigt charakteristisch ein Vergleich dieser iranischen Apokalypse mit einer anderen dem Christentum entnommenen, die mit ihr in derselben Handschrift vereinigt war, M. 475 (F. W. K. Müller, *Denkschr. d. Berliner Akademie* 1904 S. 11 ff.). Hier sind in der Tat die Evangelien handgreiflich benutzt, aber hier heißt auch der „erste Mensch" nicht das erste oder uranfängliche männliche Geschöpf, wie in der oben angeführten Apokalypse und wie z. B. Gēhmurd in der ganz iranischen Schöpfungsgeschichte von T III 260, sondern *mērdān pusar* Sohn der Menschen (wörtliche Übertragung von *barnāscha*) und schon die von Prof. Müller schlagend ergänzte Überschrift „<Das Kommen> des Menschensohnes" zeigt, welchem Religionskreis Mani die Vorlage entnommen hat. Dagegen gehört ein an sich ähnlicher Titel des mitteltürkischen Blattes T II D. 173 a² (v. Le Coq, *Türkische Manichaica aus Chotscho*, Abhandl. d. Berl. Akad. 1911 S. 10) „Das Kommen des Burchān" der indisch beeinflußten Schicht an; der Text bittet um Erlösung von der Wiedergeburt.

[2] Die Form erinnert an die buddhistische Literatur, in der Buddha immer wieder auf Fragen antwortet.

jene .... ausführlichen Worte und Deutungen, die ich euch zu hören gegeben habe. So sollt ihr wissen: (Erstens)[1] jene Tochter des Lichtes und die Mutter, welche sie gebiert (?)[2], der reine Geist[3], und unser Vater, der große Fürst, der Götterkönig, Zurvān, der Gott; zweitens die Lichtwesenheit[4], nämlich[5] jene Mädchen-des-Lichts-Gottheit und zweitens der die Toten zum Leben erweckende Mondgott; drittens die fürstliche

Seite 4

Gesetzesmajestät, nämlich jener König des ganzen Gesetzes. Und ich habe euch zu hören gegeben: diese drei fürstlichen Götter durch ihr Kommen und Herabsteigen..........[6] Dieses weise Wissen habe ich euch durch viele Bilder und viele Deutungen und Zeugnisse sprechend zu hören gegeben durch die Worte aller mächtigen[7], gleichwie auch zu welcher Zeit sie gekommen und ..... erschienen sind. Jene erhabenen Götter, nämlich Jesus, die Jungfrau[8] und der leuchtende Gott Vohuman, sowie jenes weise Wissen, nämlich jene Lichtjungfrau-Gottheit.....“

Hier haben wir also eine Göttin Σοφία neben Jesus, in dem Preislied auf Mani ist dieser als der Urmensch zugleich die lebensvolle Weisheit.

Wir können diesen Wechsel der beiden Gottheiten auch sonst verfolgen. In einem manichäischen Fragment, dessen Kenntnis und Übersetzung ich der besonderen Güte von Prof. F. W. K.

---

[1] So dem Sinne nach zu ergänzen (Prof. Andreas).

[2] Prof. Andreas erkennt ein transitives Partizip, das sich auf das Vorausgehende beziehen muß.

[3] *vad* (ebenso in dem soghdischen Fragment M 583 für ζῶν πνεῦμα).

[4] Das Selbst des Lichtes (Andreas).

[5] Wörtlich: welcher ist selbst, gebraucht wie *id est* (Andreas).

[6] Vier Zeilen unübersetzbar.

[7] Das Substantiv (etwa Gesandten) fehlt.

[8] Sie werden sehr oft verbunden, vgl. M 38 (Müller, *Abh. d. Berl. Ak.* 1904 S. 77, M 74 (Müller S. 75 mit Vohuman, der auch M 543, bei Müller S. 79 mit Jesus verbunden wird), endlich in dem von Prof. v. Le Coq *Berliner Sitzungsberichte* 1909 S. 1052 (*Köktürkisches aus Turfan*) herausgegebenen Fragment mit Jesus, Ormuzd und den seelensammelnden Engeln. Für Jesus tritt der Mondgott ein T. H. D. 171 (A. v. Le Coq *Abhandl. d. Berl. Ak.* 1911 S. 24). Die Verbindung des Gesandten und der Lichtjungfrau muß bei der Besprechung der Seelenlehre in dem Erlösungsmysterium näher erklärt werden.

MÜLLER verdanke (M. 727), heißt es von dem Gerichts- oder Todestage: „Und Bestechung, Gabe, Schmeichelei helfen nicht an jenem Tage der Gefahr. Das Abbild des Vaters, die Jungfrau des Lichtes, ist der, welcher helfen wird an jenem Tage.“ In den verwandten mandäischen Texten und bei Philo ist der Ἄνθρωπος immer dies Abbild — er ist ὁ κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος — und sein Name Mandā d'Haijē (γνῶσις θεοῦ, siehe oben S. 48). Es ist ähnlich, wenn in M. 285 nach Prof. F. W. K. MÜLLERS gütiger Mitteilung die Jungfrau des Lichtes die Gebundenen aus ihren Banden erlösen wird, wie das bei den Kantäern (oben S. 28) der „Sohn des Lichtes“, bei den Mandäern der erste Mensch oder Mandā d'Haijē tut[1].

Das bringt freilich eine seltsame Überraschung: jener oben S. 32, 1 erwähnte Zusatz der lateinischen Übersetzung der Weisheit Sirachs (nach 24, 32) entspricht einer innerasiatischen Tradition! Wir müssen versuchen, die Entwicklung dieser Vorstellung zu erraten.

In dem ersten Teil der Sprüche Salomos wird bekanntlich Kap. 9 beschrieben, wie die Weisheit ihr Haus auf sieben Säulen

[1] Der Hochzeitshymnus der Thomasakten wendet sich natürlich ebenfalls an diese „Tochter des Lichtes“. Sie wird im Schluß des griechischen Textes, der an dieser Stelle besser ist, deutlich als die Weisheit bezeichnet; ihr Festmahl erklärt das Mahl der Weisheit in den Sprüchen Salomos; auch hier erhalten die Gerechten Himmelsnahrung und trinken lebendiges Wasser. Der Hochzeitshymnus ist wie der Seelenhymnus dieser Akten nicht manichäisch, wenn er auch auffällig viel Begriffe und Formeln enthält, die auch manichäisch sind (vgl. hierzu BOUSSET, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* XVIII 1917 S. 1 ff.). Die beste Erklärung geben die Hochzeitslieder der Mandäer, die mir durch Prof. LIDZBARSKIS Güte bekannt wurden. Freilich erwähnen sie nur den Bräutigam, aber sie bezeichnen ihn als den jungen König (Königssohn) und setzen ihn gleich dem Mandā d'Haijē, oder vielmehr beschreiben, wie dieser als der erste Bräutigam die einzelnen Teile der rituellen Hochzeitskleidung anlegt. Der ἱερὸς γάμος ist für die irdische Hochzeit vorbildlich. Der Gedanke würde dem Manichäer kaum möglich sein; wir dürfen ihn als vormanichäisch fassen; daß der Gott mit der Göttin abwechselt, darf nicht befremden. Tatsächlich hat E. PREUSCHEN in seiner Studie '*Zwei gnostische Hymnen*' Gießen 1904 S. 40 das Richtige gesehen: die Braut ist wirklich die Σοφία θεοῦ. Nur behält auch der Verweis auf den heutigen Volksbrauch in Syrien, in dem Bräutigam und Braut als das junge Königspaar erscheinen (vgl. PREUSCHEN S. 29), daneben seine Berechtigung. Alte liturgische Formeln und Bräuche wirken hier nach. Auch für den Seelenhymnus der Akten bietet jene Studie PREUSCHENS viel Richtiges. Nur ist ursprünglich nicht der christliche, sondern der iranische Erlöser gemeint. Ich werde darauf an anderer Stelle zurückkommen.

gegründet hat und ein Mahl rüstet. Sie hat ihre Mägde ausgesandt und deren Ruf ergeht oben auf den Anhöhen der Stadt (wie die Weisheit selbst 8, 1 ruft): „Kommt genießt von meiner Speise und trinkt von dem Wein, den ich gemischt habe. Laßt fahren, ihr Einfältigen eure Torheit, so werdet ihr leben, und geht einher auf dem Wege der Einsicht." Aber ihr gegenüber sitzt auch ein anderes Weib auf einem Thron „auf den Anhöhen der Stadt" und ruft die Vorübergehenden: „Wer einfältig ist, kehre hier ein." Auch sie verheißt also Weisheit, und auch sie bietet Speise und Trank: „Gestohlenes Wasser ist süß, und heimliches Brot schmeckt lieblich." Aber von ihrem Hause heißt es, daß die Schatten dort hausen und die von ihr Geladenen sich in der Unterwelt Tiefen befinden. Nicht um eine wirkliche Dirne oder Ehebrecherin kann es sich handeln und ebensowenig um eine bloße Allegorie und poetische Personifikation der Torheit. Es ist ja die alte Schilderung des Boten, der die göttliche γνῶσις bringt; in der 33. Ode Salomos tritt neben den Urmenschen die reine Jungfrau, die παρθένος τοῦ φωτός, und ruft von dem Berge die Menschenkinder, und Sprüche 8, 4ff. bieten das volle Gegenbild. Die beiden entsprechenden Predigten in dem Hermetischen Corpus (I 27—29 und VII) habe ich *Götting. gel. Anz.* 1911 S. 554ff. analysiert, die orientalischen und griechischen Bestandteile in ihnen gesondert und die Verbreitung dieser Art Bußpredigt durch Properz IV 1 und die von Celsus charakterisierte Predigt der syrischen Bettelpropheten (Origenes *Contra Cels. VII* 8) belegt. Auch die Johannes-Botschaft der Evangelienquelle Q gehört zu diesem Typus. Es ist bezeichnend, daß das kleine Corpus von Reden und Schilderungen, das wir nun in dem Einleitungsteil der Sprüche Salomos ohne weiteres aussondern, mit der Ankündigung des nahenden Unheils beginnt, vor dem die Weisheit retten will (1, 20ff.), und die orientalische Selbstvorstellung der Botin (8, 22—36) enthält. Ihr Gegenbild heißt bei der ersten Einführung (2, 16) das fremde Weib, die Auswärtige, die den Freund ihrer Jugend im Stich gelassen und den von Gott verordneten Bund vergessen hat; zum Tode sinkt ihr Haus herab und zu den Schatten führen ihre Bahnen; alle, die zu ihr eingehen, kehren nicht wieder und erreichen nicht des Lebens Pfade. Vergeblich müht man sich, das auf eine fremde Prostituierte oder Ehebrecherin zu deuten. Es ist die von außenher gekommene Weisheit, von Stämmen, die nach des Redenden Ansicht einst Jahve verehrten, aber nun von ihm abgefallen sind und auch die treu-

gebliebenen zum Abfall verlocken. Ihr stellt der Redende die wahre Weisheit Israëls gegenüber, deren Grundlage die Furcht Jahves ist. Diese Weisheit ist für Israël der Wassertrunk aus der eigenen Cisterne, das Weib seiner Jugend, das er umarmen soll, nicht jene Buhlerin, die es in ihr Haus locken will, die falsche Weisheit. Diese falsche Weisheit wird beschrieben wie die Rûhā der Mandäer[1], die nach Genzā r. V 3 neben dem geöffneten Rachen des Ungeheuers Karafinn (der Scheol) sitzt und die Seelen, die vorüberziehen zum Eintritt lockt; folgen sie, so schließt sich hinter ihnen der Rachen auf ewig, und sie irren auf verschiedenen Pfaden in der Finsternis. Man vergleiche die Beschreibung Sprüche 7, 26. 27. „Denn mächtig sind die Erschlagenen, die sie gefällt hat, und stark waren alle von ihr Ermordeten. Voller Wege zur Unterwelt ist ihr Haus, die hinabführen in des Todes Kammern." Auch die Anschauung von den beiden Mahlen ist religiös. Wer die Speise dieser Welt genießt, kann nicht zum Himmel emporsteigen, lehrt der Genzā immer wieder (z. B. rechts X p. 246; XV 2 p. 307; XV 6 p. 316); es ist ja die Speise der Planeten, der Kinder der Rûhā, oder der zwölf Tierkreiszeichen (XV 1 p. 301. 302), und wer von den Planeten trunken gemacht wird, wird in der Welt, die hier als Hölle erscheint, zurückbehalten (Johannesbuch Kap. 60 p. 211,3 Lidzb.). So muß die Seele für ihr Erdenwallen die Speise (Wegzehrung) mitbringen oder von jenseits erhalten; sie trägt beim Aufstieg das Wassergefäß (mit dem eigenen Trank) in ihrer Hand (so auch bei den Manichäern); es ist das Zeichen ihrer Zugehörigkeit zu der wahren Religion. Daß die γνῶσις die wahre Nahrung gibt oder ist, erwähnt Philo in den iranisch beeinflußten mystischen Ausführungen des *Quaestiones in Exodum* immer wieder. Polemik schließt Benutzung nicht aus, sondern fordert sie. Die Vorstellung der Weisheit als Gottesmacht hat der jüdische Verfasser der fremden Quelle entnommen und polemisiert doch, indem er diese wahre Weisheit zur Schöpferin macht, die das Haus der sieben Säulen erbaut[2], gegen den Dualismus seines Vorbildes; er kennt eine Schilderung, die auf der Vorstellung von einem Aufstieg der Seelen zum Lichtreich beruht, den eine böse Macht ihnen wehren will, um sie auf ewig zurück zu behalten, aber er kann jene

[1] Sie erscheint immer als Leiterin und Beraterin der bösen Gewalten.

[2] Sie selbst besteht also vor der Welt wie Mandā d'Haijē oder Enōš. Für die iranische Anschauung verweise ich auf Dînâ-î-Mainôg-î Khirad 1, 45 ff. (West, *Sacred Books of the East* XXIV S. 7).

Grundvorstellung nicht annehmen; er deutet das Leben rationalistisch nur auf das Diesseits. Jene falsche Weisheit, die er mit glühendem Haß bekämpft, wird ihm zur Dämonin, der Verderberin der Menschheit, freilich nur für das diesseitige Leben. Der Klang der alten Prophetie wird gedämpft durch die Nüchternheit der Spruchweisheit, die dann den Einschub auch solcher Stücke erleichtert, die der ursprünglichen Idee dieser Einleitung fern lagen. Sie beeinflußt die Schilderung der Dämonin, die ursprünglich ein mythologisches Vorbild gehabt haben mag; man könnte wohl an Ğahi, den persischen Dämon der Unzucht, erinnern, der sich mit Ahriman gegen den Urmenschen verbündet, doch wäre das zwecklose Raten. Auch in der mandäischen Literatur verraten verschiedene Dämonennamen, daß die an sich farblose Bezeichnung Rûhā erst nachträglich für ein ursprünglich mythologisches Wesen aufgekommen ist, das ebensowohl babylonischer Herkunft sein kann, sicher wenigstens babylonische Züge angenommen hat[1]. Wichtig ist der Einblick, der sich uns in die religiösen Kämpfe benachbarter Stämme und in ihre literarische Auswirkung erschließt[2]. Aus ihr erklärt sich ungezwungen der Name Rûhā. Als das Sirachbuch, die Gedankenreihe der Sprüche Salomos fortführend geschildert hatte, wie die Weisheit, die anfänglich im Himmel thronte, unter den Menschen und unter einem bestimmten Volke wohnen wollte und Gott ihr Israel und Jerusalem zur Wohnung und zum besonderen Eigentum anwies, konnte nachbarlicher wilder Haß unter Einfluß derselben iranischen Ideen die Rollen vertauschend weiterdichten: diejenige Weisheit, die über Jerusalem herrscht, ist die Dämonin, Israel das Volk der Buhlerei, die sieben Säulen sind die Planeten, die Feinde der Menschheit, ihnen gilt also der jüdische Kult, und jenes πνεῦμα νοερόν, ἅγιον, μονογενές, πολυμερές, das die Weisheit Salomos (7, 22), das am stärksten hellenisierte Stück, in Worten schildert, die einem alten Israeliten unmöglich, ja selbst in hebräischer Sprache unausdrück-

---

[1] Als Herrin des Südens, wo die Finsternis an das Lichtreich grenzt, ist sie Namrus (Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis* S. 28), doch begegnen auch andere Namen, wie Genzā l. III 27 p. 108 Daium.

[2] Ganz ähnlich werden bei den Persern die babylonischen Gottheiten zu Dämonen; als Anti-Mithras scheint Marduk weiter zu leben und in dieser Umgestaltung für den Anti-Messias das Vorbild zu geben. Die Gestalten von Weisheit und Gegenweisheit wurzeln in der gleichen Denkart. Verblaßte Nachwirkung ist der paulinische Gedanke, daß die Weisheit der Welt Torheit vor Gott ist.

bar und doch nicht wirklich griechisch gedacht sind, ist das πνεῦμα, das einst über dem Chaos der Materie, dem unbedingt Bösen, brütete. Das ist Israëls Weisheit, die Rûhā d'Qudsa (πνεῦμα ἅγιον)[1]. Aber einst wird der Urmensch kommen, die Stadt der Bösen und die Welt vernichten, die Sieben niederschlagen und die Dämonin töten (oder ins Grab schließen). Wieder möchte ich sagen: eine so leidenschaftliche Polemik entsteht nicht erst nach dem Verlauf von Jahrhunderten, sondern in der nächst anschließenden Zeit.

Man könnte mit ein wenig Phantasie noch weiter gehen. Ist vielleicht jene novellenartige Erzählung von Mirjai und Enōš[2] selbst nur eine Wiederspiegelung dieses Streites in späterer Zeit? Mirjai, die reine Jungfrau, wird von den Juden als schamlose Buhlerin gelästert, ihre Jünger getötet. Da erscheint Enōš als der weiße Falke, stürzt mit seinem Flügelschlag die Juden (die Priester) in den Strom[3], zerstört den Tempel und legt Feuer an Jerusalem. Dann steigt er mit Mirjai zur Lichtwelt empor. Schon Brandt hat darauf aufmerksam gemacht, daß der weiße Falke persischer Eschatologie entlehnt ist, wo er (Bundehēsh XIX 8, Windischmann, *Zoroastrische Studien*, S. 94) die Aufgabe hat mit seinen Flügeln die Schlangen zu töten. Die γεννήματα ἐχιδνῶν in der Predigt des Täufers (Matth. 3, 7 = Luk. 3, 7) brauchen wirklich nicht aus so weit abweichenden Stellen wie Jes. 14, 29; 59, 5 oder Ps. 58, 5 hergeleitet zu werden. Daß eine volkstümliche Opposition gegen die erstarrten Formen der jüdischen Religiosität auch innerhalb des Judentums von dieser Polemik beeinflußt wurde, ist ja voll begreiflich, zumal der Streit der alten und der neuen Weisheit zum großen Teil ein Streit um die Auferstehung und Jenseitshoffnung war.

---

[1] Vgl. Weish. Salom. 1, 5 ἅγιον πνεῦμα παιδείας (von der σοφία). Der Begriff des πνεῦμα tritt hier zuerst stärker hervor. Natürlich könnte der erweiterte Name der Rûhā auch später aus Haß gegen die Christen gebildet sein, aber er braucht es nicht.

[2] Brandt, *Mandäische Religion*, S. 155, Lidzbarski *Johannesbuch* S. 123ff. Der bei Brandt zu kurz angeführte Bericht Siouffis stimmt am engsten mit Johannesbuch S. 137 zusammen. Gerade er schildert das Blutbad unter den 366 Jüngern des Jōhânā, das nach dessen Tode Anlaß für die Zerstörung Jerusalems durch Enōš wird.

[3] Das brennende Wasser wird erwähnt (Johannesbuch 137, 16). Man denke an das Taufen mit Feuer in der Johannespredigt der Evangelienquelle Q. Ihre Eigenheiten scheinen mir jetzt deutlicher hervorzutreten.

Es wäre reizvoll zu verfolgen, wie schon der griechische Übersetzer der Sprüche Salomos die Anklänge an die iranischen Vorstellungen verstärkt und auch die Genzā r. XV 11 (oben S. 33) erhaltene Sage mit hereingezogen hat, die dann wieder Henoch 42, 1. 2 umbildet: die Weisheit hat keine Stätte auf der Erde gefunden, so kehrt sie in den Himmel zurück[1]. Es ist bezeichnend, daß gerade in Quelle Q Jesus, indem er sich als den *barnāscha* bezeichnet, auf diese Anschauung zurückzugreifen scheint (Matth. 8, 20 = Luk. 9, 58), wie denn auch nur in dieser Quelle von den Gesandten als Kindern der Weisheit gesprochen wird (Matth. 11, 19 = Luk. 7, 35). Einen Zusammenhang der Vorstellungen von dem Urmenschen und der Weisheit fühlen wir ja immer wieder[2], und noch in die christianisierte Urmenschenlehre der Clementinen, die Lehre von dem wahren Propheten, geht die Vorstellung von den sieben Säulen im Hause der Weisheit, freilich in Umdeutung auf die sieben Gerechten, also die Kinder der σοφία, Adam, Henoch, Noah, Abraham, Isaak, Jakob und — Moses über. Doch werde ich einzelnes in der Abhandlung über das iranische Erlösungsmysterium zu besprechen haben und hoffe, daß schon jetzt der gleiche Ursprung für die Vorstellungen vom Urmenschen und der Weisheit erwiesen ist. Es kann nicht befremden, wenn in der verlorenen jüdischen Vorlage der Evangelienquelle Q, zu der ich endlich zurückkehre, die σοφία für den mandäischen Enōš eingesetzt ist, und doch bei der Erwähnung der Wiederkunft nur von dem mit ihr kommenden Messias die Rede ist. Beide sind unzertrennlich.

Die beiden Prophezeiungen, die mandäische und die jüdische, bezw. christliche verlaufen völlig gleichmäßig (Bericht über den Mord kurz vor der Zerstörung; Weissagung der Zerstörung der Stadt, der Auffahrt und der Parusie); unabhängig von einander können sie gar nicht sein. Hat der Mandäertext, der uns ja nur in kläglicher Verkürzung und, wo er vollständiger ist, in jungen Überarbeitungen vorliegt, die Evangelienquelle benutzt? Der chronologische Irrtum der Evangelienquelle bliebe dabei unerklärt, und man müßte fast annehmen, daß der mandäische Autor ihn bemerkte und stillschweigend korrigierte. Oder hat ein jüdisches Gegenbild, eben jene Schrift der σοφία θεοῦ, für eine blutige Unterdrückung der Jünger des Enōš die Greueltaten der Idumäer

[1] Das irdische Jerusalem ist nicht ihre Heimat.

[2] Man denke an den mannweiblichen Urmenschen Philos oder den Mandā d'Haijē der Mandäer.

eingesetzt und, da sie einen bestimmten Namen brauchte, jenen Zacharias, den Sohn des Barachias, genannt und hat der Verfasser von Q, da er den Mann nicht kannte, diesen Namen mit übernommen? Die Gleichsetzung der σοφία θεοῦ mit dem *barnāscha* müßte dann auch bei ihm vorausgesetzt werden, wie sie ja tatsächlich auch im Christentum frühzeitig bestand und mannigfach nachwirkte; nur darum konnte Q ja jene jüdische Schrift benutzen. Nur war der *barnāscha* ihm im Gegensatz zu der Quellschrift und dem Enōš der Mandäer die wirkliche historische Persönlichkeit Jesu, auf welche die Weisheit oder das πνεῦμα sich niedergelassen hatte. Daß der Christ den Mord des Zacharias mit erwähnte, ließe sich begreifen; er empfand jüdisch und hatte von der eigenen Gemeinde ähnliche Gräßlichkeiten nicht zu berichten; wir sehen in der Einleitung, wie er sich mühte, den Hinweis auf ihre Bedrückung[1] mit der Schilderung seiner jüdischen Quelle zu verweben.

Wie die Antwort auf die oben gestellte Doppelfrage auch falle, die Zeitbestimmung der mandäischen Apokalypse wird von ihr nicht wesentlich beeinflußt, und die Vermutung ist kaum mehr abzuweisen, daß die Gemeinde, an welche sie sich wandte, eine Verwandte und Rivalin des jungen Christentums war. Damit aber gewinnt eine Stelle dieser Apokalypse, die ich früher S. 22 unerklärt lassen mußte, ungeahnte Bedeutung, S. 47, 10 „Wenn er (Christus) euch bedrängt, saget ihm: Wir gehören zu dir. Doch in eurem Herzen bekennet ihn nicht und fallet nicht vom Worte eures Herrn, des hohen Lichtkönigs, ab. Denn dem Lügenmessias sind die verborgenen Dinge[2] nicht geoffenbaret.“ Nur von einer Gemeinde wissen wir, daß sie in Gegensatz und Beziehung zu dem jungen Christentum stand und z. T. zu ihm übertrat. Es sind die Jünger des Täufers. Bei ihnen finden wir die Opposition zu dem offiziellen Judentum, die Jordantaufe, die Erwartung des nahen Endgerichts. Es kann nicht bedeutungslos sein, daß die mandäische Tradition als einzigen mensch-

---

[1] Matth. 23, 34 und Luk. 11, 49; vgl. Mark. 13, 9—13.

[2] Die Geheimnisse eures Herzens (ihr könnt es furchtlos). Mitglieder jener Gemeinde sind zum Christentum übergetreten, aber später zurückgekehrt. Daß sie ihren Abfall durch äußeren Druck erklärten, begreift sich leicht, auch wenn dieser Druck tatsächlich nur vereinzelt und schwach war. Ich erkenne an, daß sich an diese Stelle Bedenken gegen den frühen Ansatz der Apokalypse knüpfen lassen, halte sie aber gegenüber den angeführten Gründen nicht für entscheidend.

lichen Prediger Johannes den Täufer nennt. Diese Erwägung wird sofort durch eine zweite Stelle[1] bestätigt, in der sich die neue, nicht christliche Apokalypse mit der Evangelienquelle berührt.

Die mandäische Apokalypse verkündet (48, 12 = 88, 3) „Enōš-Uthra kommt in die Welt. Mit der Kraft des hohen Lichtkönigs heilt er die Kranken. *Er macht die Blinden sehend, reinigt die Aussätzigen, richtet die Verkrüppelten, auf dem Boden Kriechenden*[2] *auf, daß sie gehen können, und macht die Taubstummen redend.* Mit der Kraft des hohen Lichtkönigs[3] belebt er die Toten und gewinnt Gläubige unter den Juden und zeigt ihnen: es gibt Tod und es gibt Leben, es gibt Finsternis und es gibt Licht, es gibt Irrtum und es gibt Wahrheit[4]. Er bekehrt die Juden zum Namen des hohen Lichtkönigs.“ Die gesperrt gedruckten Worte schieben sich als freies Zitat in einen ursprünglichen Zusammenhang, der durch den strengen Parallelismus der Glieder hervorgehoben wird: mit der Kraft des hohen Lichtkönigs heilt er die Kranken, mit der Kraft des hohen Lichtkönigs belebt er die Toten. Das eingelegte Zitat stammt aus Jesajas 35, 5 „Dann werden sich die Augen der Blinden auftun und die Ohren der Tauben sich öffnen. Dann wird der Lahme springen wie ein Hirsch und der Stumme wird jauchzen“ (E. Kautzsch, Textbibel). Voraus geht: „Er (Gott) selbst kommt und hilft euch“ (LXX: αὐτὸς ἥξει καὶ σώσει ἡμᾶς). Der Verfasser denkt von Anfang an schon an diese Stelle, bei ihrer An-

---

[1] Eine dritte erwähne ich hier nur, um sie abzulehnen. Die Gnome der mandäischen Apokalypse S. 84, 20 „Wer sich selber verherrlicht, muß sich dann selber seiner schämen“ könnte man mit Matth. 23, 12 = Luk. 14, 11 vergleichen ὅστις δὲ ὑψώσει ἑαυτόν, ταπεινωθήσεται, καὶ ὅστις ταπεινώσει ἑαυτόν, ὑψωθήσεται. Allein jene Gnome findet sich nur in der Fassung II des mandäischen Textes und stört den Zusammenhang mehr, als daß sie ihn fördert, ist also für den Archetypus nicht wahrscheinlich. Auch ist die Übereinstimmung nicht klar genug. Als Beweise für literarische Abhängigkeit lassen sich Gemeinplätze überhaupt schlecht benutzen.

[2] Fassung II läßt die Worte „auf dem Boden Kriechenden“ aus.

[3] Fassung I läßt die Worte „mit der Kraft des hohen Lichtkönigs“ aus.

[4] Fassung II: „Es gibt Leben und es gibt Tod, es gibt Licht und es gibt Finsternis *und loderndes Feuer*, es gibt Wahrheit und es gibt Irrtum. Er führt einen jeden hinaus, der eifrig und fest in dem Glauben an den Einen, den Herrn aller Lichtwelten ist“ (das Hinausführen ist die Errettung, das σῴζειν). Die Angabe der Botschaft ist formelhaft und kehrt in anderen mandäischen Texten wieder.

führung läßt er die Tauben aus, weil ihm in seiner Sprache ein und dasselbe Wort taub und stumm bedeutet[1], er also im Schluß die Sache auch erwähnen muß; um den Parallelismus der Glieder zu wahren, schiebt er ein neues ein „er reinigt die Aussätzigen." In dieser Fassung begegnet das Zitat auch sonst bei den Mandäern. In dem oben S. 34 besprochenen jüngeren Exzerpt im Johannesbuch 243, 10 und 25 ist nur es berücksichtigt: „Den Blinden öffnete ich ihre Augen und die Aussätzigen heilte ich. Den Stummen und Tauben (Taubstummen) stellte ich die Rede her, die Verkrüppelten und Lahmen machte ich wieder auf den Füßen gehen." Nun vergleichen wir die Evangelienquelle Q in der bekannten Antwort an den Täufer Matth. 11, 5 = Luk. 7, 22 τυφλοὶ ἀναβλέπουσιν καὶ χωλοὶ περιπατοῦσιν, λεπροὶ καθαρίζονται καὶ κωφοὶ ἀκούουσιν καὶ νεκροὶ ἐγείρονται καὶ πτωχοὶ εὐαγγελίζονται. Deutlich ist auch hier, daß die Jesajas-Stelle dem Verfasser bekannt ist; er stimmt mit ihr in der Form der Schilderung überein, wird also auch die Worte κωφοὶ ἀκούουσιν aus ihr haben[2]. Deutlich erkennbar scheint ferner eine zweite, verwandte Stelle wenigstens auf den griechischen Text von Q mit einzuwirken, Jes. 61, 1 „Der Geist des Herrn, Jahwes, ruht auf mir, dieweil Jahwe mich gesalbt hat, um den Elenden frohe Botschaft zu bringen, mich gesandt hat, zu verbinden, die gebrochenen Herzens sind, um den Gefangenen Freilassung anzukündigen und den Gefesselten frohen Ausblick" (E. Kautzsch), vgl. LXX: πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμέ, οὗ εἵνεκεν ἔχρισέν με· εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς ἀπέσταλκέν με, ἰάσασθαι τοὺς συντετριμμένους τὴν καρδίαν, κηρῦξαι αἰχμαλώτοις ἄφεσιν καὶ τυφλοῖς ἀνάβλεψιν. Aber er hat auch die beiden Sätze, welche die mandäische Quelle mehr hat als Jesajas, den eingeschobenen, λεπροὶ καθαρίζονται, und den angefügten, νεκροὶ ἐγείρονται, ebenfalls. Er baut wie diese sechs Glieder, aber das sechste aus der zweiten Stelle des Jesajas zugefügte, πτωχοὶ εὐαγγελίζονται, ist nur die prägnante Wiedergabe der ausführlich geschilderten Verkündigung der mandäischen Schrift. Für die Bestimmung ihrer Zeit würde es nicht viel ausmachen, wenn wir annehmen müßten, Q wäre die Vorlage, und ihre religionsgeschichtliche Bedeutung liegt in dem Nachweis einer dem offiziellen Judentum derartig feindlichen

---

[1] Taubstumm ist ihm ein fester Begriff.

[2] Dabei läßt er die Worte an derselben Stelle am Schluß des eigentlichen Zitats, wo die mandäische Schrift sie hat.

und doch von seiner prophetischen Literatur so stark beeinflußten, dem Christentum entgegentretenden Gemeinschaft, in welcher die über alle Prophetenschätzung hinausgehende Vorstellung eines „Gesandten“ Gottes ähnlich wie in der Evangelienquelle Q waltete (vgl. für letztere auch v. Harnack a. a. O. 169). Für die Wertung der neuen Schrift hat also die Frage der Priorität keine entscheidende Bedeutung, nur für die Datierung der Quelle Q. Der Tatbestand läßt mir als Philologen wohl keine Wahl: der mandäische Text entspringt nach seiner ganzen Anlage dem Jesajas direkt und bietet seine Worte noch deutlich abgesondert, in einer Parallelfassung sogar allein, Q fußt auf dem mandäischen Text, gestaltet ihn aber freilich nach den ihm bekannten Stellen des Jesajas wirkungsvoll um[1]. Nun bietet Q diese Worte und dies Zitat in einer Auseinandersetzung mit den Johannes-Gläubigen, einer Auseinandersetzung, die uns am besten verständlich wird, wenn wir uns jener anderen Auseinandersetzung mit ihnen im Prolog des Johannes-Evangeliums (v. 8) erinnern: οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, ἀλλ' ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός. Sie zeigen, daß noch später die Johannes-Gläubigen ihn selbst als Erscheinungsform des „Menschen“ oder „Lichtes“ betrachtet haben müssen[2]. Gegen sie polemisiert auch Q: Johannes habe nur von einem kommenden Messias gesprochen, und was sie nach ihrer eigenen Schrift von diesem erwarteten, habe Jesus, aber erst Jesus, erfüllt[3]. So preist

[1] Man wende nicht ein, daß jene große Dreiheit, auf die sich die Verkündigung des Enōš bezieht, Leben, Licht, Wahrheit, aus dem Johannesevangelium stammen müsse. Sie sind — sogar persönlich gedacht — Grundbegriffe mandäischer Gottesanschauung, und die Bildersprache des Johannesevangeliums weist zwingend auf Einflüsse aus diesen Kreisen. Doch muß ich den Nachweis auf eine andere Zeit verschieben.

[2] Daß Φῶς der iranischen Mystik als ὄνομα προσηγορικόν des Ἄνθρωπος gilt, zeigt *Poimandres* S. 104.

[3] Auch in der Schrift von Jōhânās Ausgang (Genzā r. V 4 p. 192) sagt dieser: „Im Namen dessen, der sich mir offenbarte, im Namen des Zukünftigen, der kommen soll.“ Das könnte alt sein. Daß der Vers des Johannes-Prologs nur als Polemik gegen eine fortlebende Johannes-Gemeinde verständlich ist, wurde bald nach der Publikation des Genzā von verschiedenen Seiten bemerkt, aber wenig beachtet. Mich wies, ohne diese Vorgänger und das Mandäische überhaupt zu kennen, vor fast zwanzig Jahren Ed. Schwartz im Gespräch darauf. Die Bedeutung der Tatsache, daß die Evangelien mit Johannes beginnen und noch lange neben den Christus-Gläubigen Johannes-Gläubige stehen, war uns damals schon klar; dem Problem beizukommen, wußte ich nicht. Auch jetzt möchte ich nur hervorheben, daß sich noch in der jungen, sehr stark von dem Evangelienbericht beeinflußten Schilderung

Q den fragenden Meister in höchstem Ton und stellt ihn über alle Propheten, aber er hat sich an Jesus „geärgert", und der kleinste unter denen, welche die neue Botschaft willig aufnehmen, ist größer als er. Man kann den Bericht von der Botschaft dann allerdings wohl nur als Schöpfung von Q fassen, der schon in der Wahl des Wortes ὁ ἐρχόμενος seinen Leser auf die erste ausführliche Erzählung über das Auftreten des Täufers zurückverweist (Matth. 3, 11 = Luk. 3, 16, vielleicht schon beeinflußt von Mark. 1, 7. 8). Schon WELLHAUSEN empfand in dieser ersten Erzählung neben der christlichen eine nicht-christliche Quelle und die Zeichnung eines „nicht-christlichen Messias" (*Einleitung*² S. 65). Sie stimmt in Gesamtton und Einzelzügen zu jener von der alten Apokalypse beeinflußten Beschreibung des Enōš im Johannesbuch cap. 76 S. 242, 8 LIDZB. „An meine Linke legten sie einen Schläger und ein großes Beil, das Lösungen vor mir löst. Ich verwüste und baue wieder auf, ich zerstöre und gründe wieder meinen Palast.

des Johannesbuches Spuren einer Auffassung Jōhânâs als Gottwesen im Sinne des himmlischen Gesandten finden. Gibt ihm doch das Leben das Gewand Adams (das Gewand lebendigen Feuers, bezw. Glanzes) und läßt ihn von den Lichtmächten verehren (oben S. 49). Ja es scheint, daß er nach einer Tradition wie Hibil nicht irdisch erzeugt, sondern plötzlich bei seinen Eltern erschienen ist. Als 22jährigen Jüngling bringt ihn Enōš-Uthra von Parwan, dem weißen Berge (dem Lichtberge, wie der weiße Jordan der Lichtjordan ist), wo er alle Weisheit gelernt und seine Rede sich ganz angeeignet hat. Die Entsendung wird beschrieben, wie in einer Anzahl von Texten (Anfang meist: Im Anfang zog ich in einer Wolke heraus) die Entsendung des Mandā d'Haijē oder Enōš: mit Gewändern des Glanzes wird er bekleidet, mit Wolkenhüllen bedeckt, der leuchtende Wassergürtel ihm umgelegt, dann führt ihn die Glanzwolke an einem Sonntag (also am Tage Mandā d'Haijēs) nach Jerusalem (Johannesbuch cap. 32 p. 116, 15 LIDZB.). Enōš holt ihn dann später in den Himmel zurück (unten S. 78). Das ist jetzt mit einer andern Formulierung verquickt: nach der Geburt hat ihn Enōš auf den Berg entführt. Dem entspricht in der Tradition über Mani, daß die Mutter nach der Geburt sah, wie Einer (ein Engel) ihn nahm, in die Luft entführte und dann wiederbrachte; bisweilen blieb er einen oder zwei Tage aus, dann brachte er ihn wieder zurück (FLÜGEL, *Mani* S. 84). Vielleicht bot die Zarathustra-Legende den Anlaß. Hierüber wieder schiebt sich die Nachahmung des Evangelienberichts, die ein Geschlechtsregister kennt, die Namengebung auf Gott zurückführt, den Zacharias von dem Plan, sein Weib zu verstoßen, durch einen Engel (die Sonne) abhalten und die Juden den Plan, das Kind zu töten, fassen läßt. Johannes ist jetzt Mensch; nicht er, sondern Enōš, den er verkündet, kommt nach Kap. 76 wieder, um die Welt zu zerstören, und ruft zunächst Adam zur Auffahrt ins Licht (persischer Zug); aber eine ältere Auffassung, nach welcher Jōhânā selbst der Lichtbote ist, schimmert noch durch.

Die Bilder, die auf die Wände gemalt waren, habe ich, immer von links nach rechts, weggewischt.“ Auch die erhaltenen Bruchstücke der alten Apokalypse schildern ja: Enōš zerstört Jerusalem, und er kommt zu jeder Seele und erlöst oder verdammt sie. Man vergleiche hiermit das Sondergut der Quelle Q in der Johannesbotschaft (Matth. 3, 7ff. Luk. 3, 7ff.)[1]: Γεννήματα ἐχιδνῶν, τίς ὑπέδειξεν ὑμῖν φυγεῖν ἀπὸ τῆς μελλούσης ὀργῆς. ποιήσατε οὖν καρπὸν ἄξιον τῆς μετανοίας · καὶ μὴ δόξητε λέγειν ἐν ἑαυτοῖς · πατέρα ἔχομεν τὸν Ἀβραάμ · λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι δύναται ὁ θεὸς ἐκ τῶν λίθων τούτων ἐγεῖραι τέκνα τῷ Ἀβραάμ. ἤδη δὲ ἡ ἀξίνη πρὸς τὴν ῥίζαν τῶν δένδρων κεῖται · πᾶν οὖν δένδρον μὴ ποιοῦν καρπὸν καλὸν[2] ἐκκόπτεται καὶ εἰς πῦρ βάλλεται. ἐγὼ μὲν ὑμᾶς βαπτίζω ἐν ὕδατι εἰς μετάνοιαν · ὁ δὲ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἰσχυρότερός μού ἐστιν, οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς τὰ ὑποδήματα βαστάσαι · αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι (ἁγίῳ) καὶ πυρί[3]. οὗ τὸ πτύον ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ, καὶ διακαθαριεῖ τὴν ἅλωνα αὐτοῦ, καὶ συνάξει τὸν σῖτον αὐτοῦ εἰς τὴν ἀποθήκην, τὸ δὲ ἄχυρον κατακαύσει πυρὶ ἀσβέστῳ. Daß ἐν πνεύματι (ἁγίῳ) schon dem Verfasser der Quelle Q gehört, aber doch Zusatz zu einer älteren, nichtchristlichen Tradition über die Johannespredigt ist, die von dessen Jüngern stammen mag, hat Wellhausen zu Matthaeus, S. 6 überzeugend dargelegt und für das Vorbild der Vorstellung einer Läuterung durch das Feuer des messianischen Gerichtes auf Malachi 3, 2ff. Amos 7, 4 verwiesen. Hinzu tritt, wie ich glaube, die iranische Erwartung „des großen Feuers“, d. h. des Weltuntergangs (manichäischer Titel). Ich möchte noch einmal auf die früher schon angeführte Schilderung verweisen, die Celsus (Origenes *Contra Cels.* VII 8 = II p. 160 Kötschau) von dem Treiben der syrischen Bettelpropheten entwirft; sie predigen: ἐγὼ ὁ θεός εἰμι, ἢ θεοῦ παῖς, ἢ πνεῦμα θεῖον. ἥκω δέ · ἤδη γὰρ ὁ κόσμος ἀπόλλυται, καὶ ὑμεῖς, ὦ ἄνθρωποι, διὰ τὰς ἀδικίας οἴχεσθε. ἐγὼ δὲ σῶσαι θέλω, καὶ ὄψεσθέ με αὖθις μετ᾽ οὐρανίου δυνάμεως ἐπανιόντα[4]. μακάριος ὁ νῦν με θρησκεύσας, τοῖς δ᾽ ἄλλοις ἅπασι πῦρ αἰώνιον ἐπιβαλῶ, καὶ πόλεσι καὶ χώραις. καὶ ἄνθρω-

[1] Ich benutze auch hier v. Harnacks Text (a. a. O. S. 88, vgl. 6). Zu vergleichen ist Wellhausen *Das Evangelium Matthäi*[2] S. 4ff.

[2] καλὸν tilgt Wellhausen (nach der Syra Sinaitica) mit gutem Grund.

[3] Vgl. Mark. 1, 7. 8 ἔρχεται ὁ ἰσχυρότερός μου ὀπίσω μου, οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς κύψας λῦσαι τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων αὐτοῦ. ἐγὼ ἐβάπτισα ὑμᾶς ὕδατι, αὐτὸς δὲ βαπτίσει ὑμᾶς πνεύματι ἁγίῳ. Auch hier möchte ich Benutzung des Markus in Q für wahrscheinlich halten (aus Markus stammt πνεύματι).

[4] Also ganz wie der Enōš der mandäischen Botschaft.

ποι, οἱ μὴ τὰς ἑαυτῶν ποινὰς ἴσασι, μεταγνώσονται μάτην καὶ στενάξουσι, τοὺς δ' ἐμοὶ πεισθέντας αἰωνίους φυλάξω[1]. Der vom Geiste der israelitischen Prophetie durchwehte Täufer kann nicht wie jene heidnischen Gegenbilder sich selbst die Rolle jenes Gottgesandten zuschreiben, er will dessen Nahen nur ankündigen; aber die Vorstellungen, die er von seinem Werk hat, sind die gleichen. So kann auch die Celsus-Stelle dazu dienen, den Ansatz der mandäischen Apokalypse und ihre Verbindung mit Johannes dem Täufer weiter zu sichern. Es ist wichtig, daß damals diese gesteigerte Vorstellung von dem Gottgesandten im Volke lebt. Der Verfasser der Evangelienquelle Q muß sich mit ihr auseinandersetzen. So gibt er in voller Ausführlichkeit diese aus nichtchristlicher Quelle entnommene Schilderung der Prophezeiungen des Johannes und setzt ihr dann die Erfüllung durch Jesus entgegen, indem er auch sie als in der gleichen heiligen Tradition geweissagt schildert. Das ist Polemik gegen eine fortbestehende Johannes-Gemeinde.

Die Vermutung, daß wir in so späten und wunderlichen Stücken wie Johannesbuch cap. 76 es ist, doch auch Reste alter Tradition haben, muß und soll auf starkes Mißtrauen stoßen, muß aber, damit sie voll geprüft werde, zunächst bis in ihre Konsequenzen verfolgt und darauf untersucht werden: gibt sie für bisher unerklärbare Schwierigkeiten eine einfache Lösung? Ich habe früher für die Datierung der alten Apokalypse auf die ähnlich judenfeindliche Stimmung in der Stephanosrede der Apostelgeschichte verwiesen. Ich verweise jetzt auf ihre Einführung 6, 13: ἔστησάν τε μάρτυρας ψευδεῖς λέγοντας· ὁ ἄνθρωπος οὗτος οὐ παύεται ῥήματα λαλῶν κατὰ τοῦ τόπου τοῦ ἁγίου καὶ τοῦ νόμου· ἀκηκόαμεν γὰρ αὐτοῦ λέγοντος ὅτι Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος οὗτος καταλύσει τὸν τόπον τοῦτον καὶ ἀλλάξει τὰ ἔθη, ἃ παρέδωκεν ἡμῖν Μωυσῆς. Der Verfasser nennt das Zeugnis falsch; es überträgt, wie wir jetzt annehmen würden, die Prophezeiung der Johannesjünger auf den Christusgläubigen, weil man in Jesus den Enōš sieht. Die Tötung von Johannesjüngern auf Grund dieses Vorwurfes wird immer glaublicher. Doch wir können weiter gehen. Der Verfasser dieses

[1] Auf die indirekte Bestätigung, die Joh. 8, 42ff. bietet, wenn er die Juden auf die Worte Jesu ἐγὼ γὰρ ἐκ τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον καὶ ἥκω, οὐδὲ γὰρ ἀπ' ἐμαυτοῦ ἐλήλυθα, ἀλλ' ἐκεῖνός με ἀπέστειλεν und ἐάν τις τὸν ἐμὸν λόγον τηρήσῃ, θάνατον οὐ μὴ θεωρήσῃ εἰς τὸν αἰῶνα antworten läßt· Σαμαρείτης εἶ σύ, καὶ δαιμόνιον ἔχεις, habe ich schon *Poimandres* S. 223, 2 hingewiesen.

Abschnittes scheint sich eines früheren Vorgangs zu erinnern[1]. Unser ältestes Evangelium berichtet von einer ähnlichen Anklage gegen Jesus, Mark. 14, 57 καί τινες ἀναστάντες ἐψευδομαρτύρουν κατ' αὐτοῦ λέγοντες ὅτι ἡμεῖς ἠκούσαμεν αὐτοῦ λέγοντος ὅτι ἐγὼ καταλύσω τὸν ναὸν τοῦτον τὸν χειροποίητον καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν ἄλλον ἀχειροποίητον οἰκοδομήσω. καὶ οὐδὲ οὕτως ἴση ἦν ἡ μαρτυρία αὐτῶν. Es ist die entscheidende Anklage, und sie erbittert nach der Darstellung des Evangelisten besonders auch das Volk (15, 29). Den Wortlaut gibt Matthäus etwas anders (26, 61) οὗτος ἔφη· δύναμαι καταλῦσαι τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν οἰκοδομῆσαι (vgl. 27, 40). Das Johannesevangelium endlich macht hieraus die an ihrer Stelle ganz unpassende Erzählung 2, 18ff. Die μαρτυρία wird hier voll anerkannt und nur als mißverstanden bezeichnet: als „Zeichen" hat Jesus tatsächlich verheißen λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον, καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν. Die Jünger haben das unverstandene Wort zunächst vergessen und sich erst später wieder seiner erinnert. Klar ist dabei, daß die Gestaltung, die sein Verfasser in seiner Quelle fand, zwischen den beiden angeführten gestanden haben muß: er kann weder die Gegensätze ἀχειροποίητον und χειροποίητον noch καταλύσω gelesen haben, muß aber τὸν ναὸν τοῦτον gelesen haben. Dagegen hat der Verfasser des Stephanosabschnittes wohl tatsächlich Mark. 14, 57 vor Augen[2]; nur daran kann man zweifeln, ob er τὸν ναόν oder einen anderen Ausdruck gelesen oder gehört hat, den er auf Jerusalem beziehen konnte. Die Frage nach dem ursprünglichen Wortlaut wird noch verwickelter, wenn ich hinzufüge, daß nach einer gütigen Mitteilung von Prof. F. W. K. Müller das manichäische Fragment T. II D 18 anführt „Ich vermag diesen Palast zu zerstören, welcher mit Händen gemacht ist, und in drei Tagen werde ich machen, was nicht mit Händen gemacht ist." In dem Worte „Palast" (*ăpadăn*; auf das Wort *ăpadāna* der Dariusinschriften und auf das Fortleben im Aramäischen und weiteren Gebrauch im Syrischen verwies Prof.

---

[1] Es ist der gleiche Hergang wie bei der Erzählung des Hegesipp von dem Martyrium des Jacobus. Der Märtyrer erscheint als Nachfolger Christi; daher wird, was sich in seinem Erleben mit der Passion einigermaßen vergleichen läßt, besonders hervorgehoben (vgl. auch den Bericht über das Martyrium des Polykarp).

[2] Daß er die Worte χειροποίητον und ἀχειροποίητον gelesen und danach in der Rede v. 48 οὐχ ὁ ὕψιστος ἐν χειροποιήτοις κατοικεῖ mitgeformt hat, läßt sich zwar nicht mit Sicherheit, aber doch mit hoher Wahrscheinlichkeit sagen.

Müller) stimmt diese vierte Fassung zu der Enōš-Botschaft der Mandäer (ich zerstöre und gründe wieder meinen Palast). Man wäre zunächst gewiß zu der Vermutung geneigt, daß der mandäische Autor von dem Evangelienwort abhängt und es in einer der manichäischen ähnlichen Fassung gelesen hat. Allein mit Recht hat Prof. Lidzbarski eingewendet, daß διὰ τριῶν ἡμερῶν in ihm fest bezeugt und ursprünglich, die Benutzung einer schriftlichen Quelle also unwahrscheinlich ist. Ich möchte über ihn hinausgehend eine Beziehung auf das Evangelienwort überhaupt nicht für notwendig finden. Unter Palast versteht der Mandäer die Wohnung, und zwar meist den Leib und die Welt, die ihm immer gleichgesetzt wird. Den Weltuntergang und zugleich den Untergang Jerusalems als seines Wohnsitzes kündet Enōš an. Von dem „Erbauen" der neuen Welt ist in den verwandten manichäischen Texten oft die Rede, ja „Bauherr der neuen Welt" ist eine bestimmte Gottesbezeichnung in ihnen. Ohne alle Beziehung auf die christliche Botschaft sind also die mandäischen Worte in sich verständlich. War diese Verkündigung alt, so begreifen wir leicht, daß bei der Anklage auf Jesus übertragen wurde, was den Messiaserwartungen eines immerhin verwandten, dem offiziellen Judentum feindlichen Kreises entsprach.

Sehen wir nun den christlichen Bericht an. Klar scheint mir durch den ganzen Zusammenhang, daß der älteste Passionsbericht, also Markus, das Zeugnis als erlogen darstellen und ἐψευδομαρτύρουν im vollen Wortsinn gefaßt wissen wollte. Nicht auf einem begreiflichen Mißverständnis und einem bei dem Schweigen des Angeklagten notwendigen Irrtum der Richter, sondern auf einem Rechtsbruch hat für ihn die Verurteilung Jesu beruht; das geht mit unumstößlicher Gewißheit aus dem Zusatz Mark. 14, 59 hervor καὶ οὐδὲ οὕτως ἴση ἦν ἡ μαρτυρία αὐτῶν, der bei Matthäus fehlt, aber von Markus schon deswegen nicht erfunden sein kann, weil er seiner eigenen Fassung des Wortes der Zeugen, wie wir sehen werden, widerspricht. Der Bericht stellte zunächst fest: nicht einmal in der Beschränkung auf die eine Aussage war das Zeugenverhör zu dem gesetzlich erforderten Ergebnis gekommen; die beiden Zeugen bekundeten zwar den gleichen Wortlaut, stimmten aber in anderen Angaben (etwa über Zeit und Ort der Äußerung) nicht überein. Die Unglaubwürdigkeit ihres Zeugnisses hätte danach erkannt werden müssen. Ich halte es daher für methodisch falsch, es als bezeugtes Herrenwort zu fassen und zu

deuten, wie dies vielfach geschieht, prüfe aber, ehe ich auf den Wortlaut näher eingehe, den Zusammenhang dieses Berichtes weiter, weil gerade er vielfach Anstoß gegeben hat. Warum fragt der Hohepriester jetzt erst σὺ εἶ ὁ Χριστός, ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογήτου? Geht er damit nicht auf einen ganz anderen Klagepunkt ein? Und hätte, wenn die Bejahung für das Urteil an sich genügte, das Zeugenverhör in der Verhandlung einen Zweck oder in dem Bericht eine Bedeutung? Hier bringt die mandäische Quelle — wenn wir ihr Alter und ihre Zuverlässigkeit einmal für erwiesen annehmen — eine einfache Lösung: die allerdings nicht einwandfreie Zeugenaussage hat Jesus sich als den von Johannes verheißenen *barnāscha* bezeichnen lassen. Sie zu ergänzen fragt der Richter notwendig den Angeklagten selbst: bist du der Christus?[1] Und Jesus antwortet: ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν καθήμενον τῆς δυνάμεως καὶ ἐρχόμενον μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ. Das muß — auch ohne ein vorausgehendes ἐγώ εἰμι — von dem Hörer, der die Enōš-Botschaft kennt, als Geständnis der Zugehörigkeit zu jener verfehmten Sekte, ja noch mehr als Anerkennung der Äußerung ἐγὼ καταλύσω gefaßt werden. Es ist jetzt gleichgültig, wie sie bezeugt ist; die Prüfung der Zeugen kann abbrechen (τί χρείαν ἔχομεν μαρτύρων;): der Angeklagte hat sich selbst verraten. Die βλασφημία liegt nicht in dem Messiasanspruch an sich, sondern in dem Bekenntnis, gerade dieser Messias zu sein, der den Tempel und die heilige Stadt als widergöttlich zerstören wird. Weil uns die Erkenntnis des innern Zusammenhanges der beiden Äußerungen fehlte, mußte der ganze Bericht unverständlich erscheinen[2]. Er ist, wenn die mandäische Quelle alt ist, in Wahrheit tadellos; er bestätigt dann aber indirekt die Geschichtlichkeit der Angabe der mandäischen Apokalypse, daß gegen die Sekte der Johannesjünger mit äußerster Strenge, stren-

[1] Die Frage ist zugleich in der Form außerordentlich geschickt; eine Verneinung muß Jesus um seine Anhänger bringen, eine Bejahung sich als Bestätigung der Zeugenaussage verwenden lassen.

[2] Schon Lukas versteht diesen Zusammenhang nicht mehr, so läßt er den Zeugenbericht fort, behält aber das verräterische τί ἔτι ἔχομεν μαρτυρίας χρείαν (22, 71) bei. Mit Matthäus zusammen, der sonst eng mit Markus geht, weicht er bekanntlich von Markus darin ab, daß er Jesus die direkte Antwort auf die Frage verweigern und nur den Satz von der Erhöhung und Wiederkunft des Menschensohnes sagen läßt. Hier hat also die Frage einzusetzen, ob Markus die Urüberlieferung rein gibt oder geändert hat.

ger sogar als gegen das junge Christentum, eingeschritten wurde[1].

Die Schwierigkeiten beginnen erst, wenn wir den Wortlaut jener Zeugenaussage betrachten. Ich darf nicht den Anschein auf mich laden, ihnen aus dem Wege gehen zu wollen, weil ich nicht alle Fragen beantworten kann. Verständlich wäre uns der Wortlaut im Grunde nur in der spätesten und in sich verdächtigsten Form λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον, also in der Umdeutung des Johannesevangeliums, das gewaltsam das „Jonas-Zeichen" der synoptischen Tradition (Matth. 12, 39 = Luk. 11, 29; Matth. 16, 4) hereinbringt. Aber in den ursprünglichen Zusammenhang ließe er sich nicht zurückbringen. Nicht die Erwähnung der Möglichkeit, daß der Tempel untergeht, sondern die Beteiligung Jesu daran ist das Anstößige und kann als die ἀρά gefaßt werden. Diesem Empfinden trägt noch Matthäus mit einer ganz leichten Abschwächung δύναμαι καταλῦσαι, Rechnung, die man zunächst auf verschiedene Möglichkeiten der Übersetzung zurückführen könnte, wenn nicht feststünde, daß er den griechischen Text kennt. Auch sonst glaube ich eine Absicht zu spüren. Gerade wenn wir die Wendung in der Stephanosrede vergleichen οὗτος καταλύσει τὸν τόπον τοῦτον καὶ ἀλλάξει τὰ ἔθη, ἃ παρέδωκεν ἡμῖν Μωυσῆς begreifen wir, daß er fragen konnte, ja fragen mußte: konnte Jesus wirklich so reden? Hat doch Matthäus selbst (5, 17) das Herrenwort überliefert μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφήτας· οὐκ ἦλθον καταλῦσαι ἀλλὰ πληρῶσαι (vgl. v. 18. 19). Aber die Nüance, die Matthäus darum hereinbringt, schwächt die Bedeutung des Zeugnisses für den Prozeß ab, ohne dem Wort als Herrenwort doch wirklichen Inhalt geben zu können[2]; es klingt wie eine leere Prahlerei. So bleibt nur die älteste Fassung, auch sie freilich rätselhaft und widerspruchsvoll. Soll das Zeugnis erlogen sein, wie das der Gang des Grundberichtes verlangt, so stören die Worte τὸν ναὸν τὸν χειροποίητον und ἀχειροποίητον, die dem Ausspruch von Anfang an symbolische Bedeutung geben und ihn als echtes Herrenwort anzuerkennen

[1] Auch bei Josephos *Ant.* XVIII 118 ist bekanntlich die Furcht vor einer politischen Bewegung der starken und blind ergebenen Jüngerschaft des Täufers Anlaß zu dem Einschreiten des Herodes. Freilich schweigt er von der Verfolgung der Jünger; aber er erwähnt auch Jesus nicht.

[2] Beachtenswert bleibt immerhin, daß Matthäus nicht mehr sagt, daß das Zeugnis lügnerisch war; so viel kann ich Wellhausen zugeben.

scheinen. Ich kann die Lösung nur nach der Seite suchen, daß schon der älteste griechische Text hier von dem aramäischen Urbericht abwich, um auch das falsche Zeugnis doch als eine gottgewollte Prophetie erscheinen zu lassen, etwa wie die Aufschrift „der König der Juden“[1]. Dann werden wir an sich geneigt sein, auch die Abweichung in der Antwort ἐγώ εἰμι auf Rechnung des Markus zu setzen; weder Lukas noch Matthäus hätten zu der Änderung einen Grund gehabt. Eine abweichende Tradition muß ihnen vorgelegen haben, die für uns freilich nur dem Sinn, nicht dem Wortlaut nach zu bestimmen ist. Ich halte es für durchaus möglich, daß in dem aramäischen Urbericht statt des Tempels ein mehrdeutiges Wort eingesetzt war, und die Vermutung daß die manichäische Fassung mit dem Worte *ăpadăn* das Ursprüngliche bot, könnte auftauchen. Allein dann müßte in die aramäische Urfassung, deren Fortwirken bis in Manis Zeit seltsam genug wäre, nachträglich aus Markus die Scheidung von χειροποίητος und ἀχειροποίητος eingesetzt sein. Mir scheint die Annahme leichter, daß die manichäische Quelle Markus selbst zugrunde legte und nur nachträglich aus der Enōšbotschaft, die ja im Orient weiterlebte, das Wort „Palast“ eindrang. Ich möchte diesen neuen Fund daher nicht überschätzen[2].

Gewiß bliebe auch hierbei manches unsicher; aber die literarische Entwicklung wäre immerhin unter dieser Voraussetzung ebenfalls verständlich. Als sich der Gegensatz zwischen dem Judentum und dem jungen Christentum verschärfte, mußte das Messiasbild

---

[1] Ähnlich faßt später der Verfasser der *Vita et passio Cypriani* den Wortlaut des richterlichen Urteils, vgl. *Sitzungsber.* d. Heidelb. Akademie 1913 Abh. 14 S. 62.

[2] Für die Gemeinde lag noch später das Entscheidende nicht in der Verweigerung der Antwort auf die Frage „Bist du Gottes Sohn?“, sondern in der Anerkennung des Anspruches, der Mensch oder „Menschensohn“ zu sein. Das zeigt noch Hegesipps Bericht über das Ende des Jacobus bei Eusebios II 23, 12 p. 168, 23 Schw. ἐπεὶ ὁ λαὸς πλανᾶται ὀπίσω Ἰησοῦ τοῦ σταυρωθέντος, ἀπάγγειλον ἡμῖν, τίς ἡ θύρα τοῦ Ἰησοῦ (die „Sekte Jesu“, wie im Mandäischen). καὶ ἀπεκρίνατο φωνῇ μεγάλῃ· τί με ἐπερωτᾶτε περὶ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου. καὶ αὐτὸς κάθηται ἐν τῷ οὐρανῷ ἐκ δεξιῶν τῆς μεγάλης δυνάμεως καὶ μέλλει ἔρχεσθαι ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ. Es ist die alte Menschensohn-Dogmatik der Urgemeinde, die in der Apostelgeschichte nur noch, wie Bousset richtig hervorhebt, in dem Bekenntnis des Stephanos (7, 56) hervortritt, welches der Verfasser aus begreiflichen Gründen nicht ändern wollte. Auch hier folgt dem Bekenntnis zu dem „Menschensohn“ das Volksgericht.

der Johannessekte letzterem näher treten; was zu Anfang als Verleumdung erschienen war, mochte nun als unsicher oder als halbe Wahrheit erscheinen. Schon hiernach wäre ferner klar, wie ein Teil der Johannesjünger später den Weg zum Christentum finden mußte. Beachtenswert scheint mir dabei, daß gerade dem Paulus diese Bekehrung zugeschrieben wird. Für den anderen Teil freilich mußte die Tatsache entscheidend sein, daß Jesus selbst die Taufe des Johannes genommen hatte, also Naṣoräer geworden war. Er mußte ihnen als der Abtrünnige erscheinen, der eigentliche Widersacher, dem glühender Haß nun die Rolle des Antichrist gab. Das Schlagwort „Er verdrehte die eine Rede" muß damals schon entstanden sein; es erhielt bei den späteren Berührungen der Christen mit den Mandäern nur immer neue Nahrung.

Prüfen wir, ehe wir weitergehen, noch die andere Erklärung für die überraschende Übereinstimmung der Grundanschauungen dieser mandäischen Schrift mit der frühchristlichen Literatur. Ist es vielleicht möglich, daß jenes Urmandäertum selbst vom Christentum ausgeht und als christlich-gnostische Sekte zu betrachten ist? An der Datierung der Apokalypse müßten wir dabei festhalten; der Spielraum für sie bleibt auf jeden Fall nur gering; ihren Zusammenhang mit den Johannesjüngern müßten wir aufgeben; aber der Beweis für ihn ist bisher auch schwach. Setzen wir also den Fall, daß trotz aller der dagegen sprechenden Gründe, die Evangelienquelle Q doch älter sei und in der mandäischen Apokalypse benutzt und nachgebildet sei. Absichtlich wäre, was jene von Jesus erzählt, in dieser auf den „Menschen" übertragen, Jesus selbst aber leidenschaftlich angegriffen. Vorausliegen müßte also eine bewußte Abkehr vom Christentum, für die ein Grund freilich nicht erkennbar wäre. Um Judenchristen könnte es sich dabei nicht handeln, da ja Jesus als der Vollender des Judentums bekämpft wird. Könnten Heidenchristen (ἑλληνίζοντες), die etwa zunächst in der Gemeinde in Opposition zu einem gesetzestreuen Judenchristentum gestanden hätten, zu diesem Schritt gedrängt worden sein? Daß sie so fühlbar von den jüdischen Messiaserwartungen und der jüdischen Prophetie ausgehen, wäre gewiß befremdlich, ließe sich aber vielleicht verstehen. Aber der Versuch, die von Jesajas geweissagten und von den Christen von Jesus berichteten Wunder für eine unsichtbare Gottesmacht in Anspruch zu nehmen, Jesus selbst aber als den Dämon darzustellen, wäre psychologisch unbegreiflich und religions-

geschichtlich ohne Vorbild[1]. Stellen wir, wie ich es oben probeweise versuchte, eine religiöse Entwicklung innerhalb des Judentums oder wenigstens seines Wirkungskreises an die Spitze der Reihe, so ist die Entwicklung klar und einfach[2]. Ist es wirklich möglich, die eschatologischen Anthroposvorstellungen mit Johannes dem Täufer in Verbindung zu bringen, so erhält dessen in der urchristlichen Literatur so stark in den Vordergrund gerückte und doch bisher so schattenhafte Persönlichkeit Klarheit und Bedeutung; er wird wirklich zum Vorläufer Jesu, der dann allerdings diese Vorstellungen umbildet und mit einem ganz neuen Inhalt erfüllt. In dieser Umbildung zunächst in Jesus selbst, dann aber auch in seinen Jüngern läge das großartige Neue und Originale, aber es läge, wie ich ausdrücklich betone, mehr in der religiösen Stimmung und Empfindungsart als in bestimmten Vorstellungen. Für sie dürften wir ruhig ein historisches Werden wissenschaftlich verfolgen, ohne damit dem Innersten der neuen Lehre zu nahe zu treten.

Doch diesen einer ferneren Zukunft und reicheren Beweisen vorgreifenden Träumen steht bisher ein starkes Bedenken entgegen. Der hochverdiente erste Darsteller der mandäischen Religion, Brandt, läßt Johannes den Täufer erst in allerjüngster Zeit aus dem Christentum in die mandäische Tradition übernommen werden. Es trifft sich günstig, daß sich die Nachprüfung dieser seiner These mit einer Analyse des letzten Stückes des Buches des Herrn der Größe verbinden und damit die begonnene chronologische Untersuchung zum Abschluß bringen läßt. Einzelheiten mache ich in diesem minder wichtigen Teil möglichst kurz ab und füge nur zum Schluß ein paar bestätigende Beobachtungen zur Altersbestimmung dieser Literatur hinzu.

III.

Zu besprechen blieb in dem „Buch des Herrn der Größe“ noch die lange Einlage in der Fassung II, die S. 89, 14—100, 20

[1] Voraussetzung dafür ist die Vorstellung von einem ἀντίμιμος δαίμων oder ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας, die im Judentum der Zeit bezeugt ist und sich auf iranischem Boden inzwischen ebenfalls hat nachweisen lassen (A. v. Le Coq, *Türkische Manichaica aus Chotscho* II, *Abhandl.* d. Berliner Akad. 1919, 3, S. 5 und vorläufig *Nachrichten* d. Gesellschaft d. Wissenschaften. Göttingen 1919, S. 22, 3).

[2] Hierbei führen die iranischen Einflüsse ungezwungen vom Judentum zum Christentum über; sollen sie erst auf das Christentum wirken, um

umfaßt. Auch sie hat einen deutlich erkennbaren mahnenden Schluß, der durch die Anrede an Adam, seine Gattin und ihre Nachfolger dem Hauptstück nachträglich angepaßt ist (100, 3—20). Eine Einleitung fehlt; die bei dem Redaktor der zweiten Fassung übliche Übergangsformel „Ferner sage ich euch, meine Gläubigen" verdeckt nicht einmal die Lücke. Wieder handelt es sich um eine Warnung vor Abfall, und zwar im wesentlichen vor Abfall zum Christentum; der Name ist jetzt schon bekannt (S. 91, 1), auch die Ehrenbezeichnung der einzelnen als ἅγιοι oder ὅσιοι. Vom Judentum ist als Gegner nicht mehr die Rede; Christus erscheint überall als der Reichsfeind, der „Rhomäer" (S. 90, 1. 95, 14. 15. 96, 6. 10. 97, 10 Brandt). Hier sind wir, wie auch Brandt bemerkte, zweifellos auf dem Boden des persischen Reiches. Zu ihm muß Mesopotamien seit längerer Zeit gehören. Der besondere Haß des Verfassers richtet sich gegen die Askese im Christentum; für jene falschen Propheten des alten Stückes, die von den Dämonen abstammen, sind die Asketen eingetreten (vgl. 91, 14). Daß sie, bisweilen mit Erfolg, Dämonen austreiben, wird erwähnt (92, 5); sie tragen die Tonsur (92, 20); viele gehen in Ketten (91, 11). Das ergibt ein Bild, wie es etwa Johannes von Ephesus *De beatis orientalibus* von dem syrischen Anachoretentum des fünften und sechsten Jahrhunderts zeichnet[1], und es paßt zu dieser Vorstellung, daß gerade bei ihm einzelne Anachoreten auch als Missionare erscheinen, wie in den gegen das Christentum polemisierenden Abschnitten des Genzā bisweilen die Anachoreten. Die christliche Taufformel ist bekannt (94, 1)[2], ebenso die Dauer der Wirksamkeit Jesu (dreißig Jahre 95, 15), die Zahl und Aussendung der Apostel (95, 14), die Erzählung von der Kreuzigung (96, 11) und überhaupt viel von der Evangelientradition. Wichtig und schon von Brandt[3] hervorgehoben ist die Grundauffassung (92, 13): Jesus hat alle Weisheit des Judentums erlernt, aber dann „die Thora verkehrt", die Lehre und den Kult verändert und durch Zauber eine Anzahl von Juden gewonnen. Ihn überführt der Anōš der Mandäer, erweist ihn als einen der Planeten (der ἄρχοντες τοῦ κόσμου) und bringt seine Anhänger im jüdischen Volke

---

aus ihm die Person des Stifters zu verdrängen, so beginnen die Schwierigkeiten.

[1] Schon Brandt verweist auf die syrischen Mönchserzählungen.

[2] Nach Brandts Vermutung (96, 3) auch der Reliquienkult.

[3] *Mand. Religion* S. 131.

dazu, ihn zu kreuzigen. Ganz nahe stehen sich offenbar in dieser Vorstellung Mandäer und Juden; der falsche Messias ist der Eindringling; wenn er sich als den Erlöser und Erwecker von den Toten bezeichnen will, so sagt er seinen (jüdischen) Anhängern: „Ich bin Anōš, der Naṣoräer." Das ist die völlige Umkehrung der früheren Anschauung; die Mandäer sind hier die echten, frommen Juden. Friedlich müssen im Euphratlande Mandäer und Juden zusammen gewohnt haben; die dort gefundenen Zauberschalen zeigen ja auch, daß beide sich einander angeglichen haben[1]; die alten Gegensätze und Parteikämpfe sind offenbar vergessen. Es paßt zu diesem Bilde, daß Lehrstücke, die sicher am Ufer des Euphrat geschrieben sind wie Genzā r. II 4 (Brandt S. 119ff.), denselben leidenschaftlichen Gegensatz gegen die Askese zeigen. Als Hauptgebot verkündet der erste Gesandte Ehe und Kindererzeugung; die Männer, die nicht Weiber suchen, und die Weiber, die nicht Männer suchen, verfallen dereinst dem Gewölk der Finsternis, der Hölle; sie folgen damit der Lehre der Lügenpropheten, der falschen Richter.

Ob mit der Existenz einer derartigen Religionsgemeinschaft eine unter den christlichen Mönchen verbreitete Sage[2] zusammenhängt, jenseits des Euphrat lebe der Stamm der wahrhaft frommen Juden, entweder der Rechabiten oder der verschollenen Stämme Israels, in Reinheit, gottwohlgefälliger Ehe und stetem Verkehr mit den Engeln? Manche Einzelheit spräche dafür, doch müßten sich freilich früh phantastische Züge der Mönchsnovellistik und der erbaulichen Fabeln vom „Lande der Seligen" eingemischt haben. Trifft die Vermutung zu, so müßten die christlichen Besucher die Sittenstrenge und tiefe Religiosität der Mandäer mit Anerkennung beobachtet und eine Verwandtschaft mit der eigenen Religion empfunden und hervorgehoben haben. Das würde noch etwas zu dem Verhältnis stimmen, das sich aus der mandäischen Darstellung aus dem Ende des vierten Jahrhunderts (siehe oben S. 14) erraten läßt: die Christen bezeichnen sich als nahe verwandt, ja eigentlich als Verehrer desselben göttlichen

[1] Vgl. den Bericht von James A. Montgomery, *Aramaic Incantation Texts from Nippur*, Philadelphia 1913. Hieraus erklären sich die zahlreichen Übereinstimmungen mit der jüngeren jüdischen Legende.

[2] Vgl. die Διήγησις Ζωσίμου εἰς τὸν βίον τῶν μακάρων, Robinson *Texts and Studies* II 3, 86ff., vgl. *Historia Monachorum und Historia Lausiaca* S. 181, 1.

Gesandten, nur bringen sie ihr „Buch" mit[1]. Dagegen ist zu der Zeit, als diese Einlage der zweiten Fassung entstand, das Verhältnis des Christentums zum Mandäertum stark geändert. Mit Waffengewalt ist der „Rhomäer" eingedrungen und will die Bekehrung erzwingen, vgl. S. 89, 25 „Wenn er euch bedrängt und etliche von euch tötet, so ängstigt euch nicht. Wenn er tötet, so tötet er nur euren Körper, doch eure Seele wird auf der Lichterde weilen. Erschreckt nicht, ängstigt euch nicht und fürchtet euch nicht vor Christus, dem Rhomäer, dem nichtigen, und vor dem, der die Reden[2] verdreht." Auch in den noch unveröffentlichten liturgischen Stücken finden sich öfters Abschnitte versprengt, die einen allgemeinen Abfall zum Christentum befürchten; dem Treuen muß ein besonderer Lohn verheißen werden. Das weist auf eine Zeit, in welcher die Byzantiner in Mesopotamien, das Teil des Perserreiches ist, siegreich vordringen. Ich habe an die Zeit des Chosroës II und des Kaisers Mauricius gedacht, Prof. Cichorius, den ich befragte, an die Zeit des Heraclius; eine spätere wäre ausgeschlossen. Die heiligen Schriften der Mandäer sind damals noch einmal in christenfeindlichem Sinne überarbeitet worden.

Inhaltlich bietet auch dieses jüngste Stück wieder die Warnungen vor Abfall und benutzt ebenfalls eine Apokalypse; so ist beständige Berührung mit den älteren Texten unvermeidlich (vgl. besonders S. 93, 1—11). Wir dürfen frühere Stellen aus den späteren deuten. Wenn es S. 92, 8 heißt: „Ferner erkläre ich euch, meine Jünger: Auf neun Monate tritt Nbū-Christus in den Bauch seiner Mutter, der Jungfrau, ein und hält sich da verborgen. Alsdann tritt er als Körper, Blut und Menstrualfluß heraus; auf ihrem Schoße wächst er heran und saugt Milch," so erkennen wir mit welchem Widerwillen den Mandäer die Vorstellung der menschlichen Geburt des göttlichen Gesandten erfüllte[3]. Notwendig

---

[1] Die Mandäer reden von den βασιλεῖς nicht als von ihren Feinden, freilich auch nicht als von ihren Königen.

[2] Die Verkündigung, die Reden der Kušṭa.

[3] Bei seiner eigenen Auffassung soll man von Doketismus nicht reden, wenigstens nicht im Sinne einer bestimmten gnostischen Lehrmeinung. Die Unterschiede der Auffassung sind in den verschiedenen Religionen tief begründet, und wenn Horaz sagt *sive mutata iuvenem figura imitaris*, erklären wir das nicht als Doketismus. Auch Mani kann sich die körperliche Geburt eines Gottes so wenig denken, wie der Mandäer; auch ihm ist der körperhaft geborne und am Kreuz gestorbene Jesus der ἀντίμιμος δαίμων; aber den himmlischen Gesandten, den Enōš der Mandäer, nennt auch er Jesus.

aber ist dann auch jene Stelle der Adamspredigt S. 40,15 „Lügenpropheten treten auf“ (oben S. 13) nur auf Jesus zu beziehen; der Plural soll nur die der Prophetenrede eigene Unbestimmtheit geben; umgekehrt verfährt der Redaktor der Fassung I, wenn er S. 45, 5 für die Lügenpropheten gleich Christus, den Propheten der Juden, setzt. — Dem auf das Christentum bezüglichen Teil der Mahnungen (bis 98, 19) folgt ein kurzes, gegen das Heidentum gerichtetes Exzerpt, dem dann S. 100, 4—20 die Schlußansprache folgt. Es ist die Disposition der oben S. 15 besprochenen Warnung vor Abfall am Schluß der Adamspredigt, in welcher der Übergang von den Christen zu den Heiden jetzt nur verdunkelt ist (S. 41, 7). Einzelne Abschnitte stimmen fast wörtlich überein und lassen sich aus einander berichtigen, so S. 99, 10 „Sie verführen die Herzen der Menschen durch die Liebe und die Üppigkeit des Goldes und Silbers und durch walzenförmige Bildwerke <und durch Götzenschreine>, die aus Ton gebildet sind. Diese nichtigen Werke ihrer eigenen Hände beten sie dann an und werfen sich nieder und räuchern vor ihnen,“ vgl. 41, 12: „Einige von ihnen verführen sie durch Bilder von Gold und Silber, durch Bildwerke aus einem Klotze, durch Götzenschreine aus Ton und durch sonstige nichtige Werke.“ Zu Anfang des Abschnittes ist eine Aufzählung der Planeten und ihrer Dämonen, die der jüngeren Einlage in der alten Apokalypse glich, bis auf den Schluß verloren (98, 19, vgl. 46, 26 und 86, 16). Offenbar sind eine Reihe älterer Quellen exzerpiert.

Zu ihnen gehörte hauptsächlich auch eine jüngere Apokalypse, die wir uns durch einen Vergleich mit einer in zwei Fassungen koptisch erhaltenen jüdischen Apokalypse (Steindorff, *Die Apokalypse des Elias*, Texte und Untersuchungen N. F. II 3) zur Anschauung bringen können; auch Ephrem dem Syrer muß sie vorgelegen haben (vgl. Bousset, *Der Antichrist* S. 115). Zu dieser Apokalypse gehören die Stücke S. 89,14 Wahl und Salbung des Antichrist; 89,21 Wandeln auf dem Wasser (Steindorff S. 89

Wie die Mandäer sich das sichtbare Erscheinen ihres doch nicht voll menschlichen Gesandten während der 2000 Jahre seines Aufenthaltes in der Welt dachten, wage ich nicht zu entscheiden. Wahrscheinlich ähnlich wie die Elkesaiten nach Hippolyt X 29 p. 284, 10ff. Wendland (μεταγγιζόμενον ἐν σώμασι πολλοῖς). Dann läßt er sich von seinen einzelnen Boten so wenig unterscheiden wie in dem Schluß der aus Q verglichenen Stelle (oben S. 43) die σοφία θεοῦ. Auch hierbei handelt es sich um weitverbreitete religiöse Anschauungen.

Ach. 32, 17; S. 119 Sah. 5, 2); 90, 3 Verpflanzen der Bäume; 90, 6 Schweben in der Luft (STEIND. S. 89 Ach. 32, 16; S. 119 Sah. 5, 1 ganz verkürzt); 90, 12 Wunder an Sonne und Mond (STEIND. S. 89 Ach. 32, 12 nach Joël 2, 31). Ein gewisses Interesse hat danach die Aufzählung bei STEINDORFF S. 89 Ach. 33, 1 = S. 119 Sah. 5, 5: „Er wird die Lahmen gehen lassen, er wird die Tauben hören lassen, er wird die Stummen reden lassen, er wird die Blinden sehen lassen, die Aussätzigen wird er reinigen und die Kranken wird er heilen, die von Geistern besessen sind, denen wird er sie austreiben, er wird viel machen seine Wunder und seine Zeichen vor Jedermann, er wird die Werke tun, die der Gesalbte getan hat, bis auf das Totenwecken allein[1]. Dadurch werdet ihr ihn erkennen, daß er der Sohn der Gesetzlosigkeit ist (υἱὸς τῆς ἀνομίας, richtiger wäre ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας, vgl. II Thessal. 2), weil er keine Macht über die Seele hat." Eine ähnliche Liste scheint der Mandäer gekannt zu haben, doch ist nur der Schluß erhalten S. 93, 12: „Dēws von seiner Begleitung läßt er in einen Toten eintreten, und sie sprechen in dem Toten. Darauf ruft er den Juden zu und spricht zu ihnen: Kommet und sehet: ich bin der, welcher Tote erweckt, Auferstehungen erwirkt, Erlösungen vollzieht. Ich bin Anōš[2], der Naṣoräer." Es ist immerhin lehrreich zu verfolgen, wie aus dem Streit über den echten Messias die Lehre von dem falschen sich bereichert und gerade von dem Wunder ausgeht, das wahrscheinlich die mandäische Quelle zugefügt hat. Wahrscheinlich aus der gleichen Quelle stammt die Angabe über den Aussatz des Lügenmessias 97, 17 (vgl. STEINDORFF S. 91 Ach. 34, 2; S. 121 Sah. 5, 31), dagegen nicht die Angaben über seinen Untergang S. 96, 3; sie sind nach dem neutestamentlichen Bericht frei erfunden; natürlich muß es Enōš sein, der Christus überwindet.

Ebensowenig stammt aus dieser Apokalypse der Bericht über Johannes den Täufer S. 94, 5ff., und auch er berücksichtigt die Evangelien mit, ja ist nach BRANDTS Annahme ganz aus ihnen entnommen. Ich halte das für durchaus unwahrscheinlich und gehe auf die Frage etwas näher ein, da sie für das Hauptresultat dieser Untersuchung Wichtigkeit hat. Der erste Abschnitt S. 94, 5

---

[1] Die Liste ist hier nach Lukas überarbeitet.

[2] Also der „Mensch" oder σωτήρ und Messias. Möglich, daß in der Bezeichnung noch ein beabsichtigter Gegensatz zu der anderen ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας liegt.

bis 22 berührt sich eng mit den Jōhânā-Texten des Johannesbuches, die ihrerseits zur Enōš-Tradition gehören, die Lehre von den vier Weltaltern voraussetzen, Mirjai, Jaqif und Beni-Amin kennen und außerdem auf eine zukünftige Himmelfahrt Jōhânās hindeuten. Letztere erzählt Genzā r. V 4 (Brandt, *Mand. Schr.* 195 ff.) und verrät durch den Titel, der auf die Predigten Jōhânās weist, welche in diesem Teil ganz fehlen, daß er nur den Schluß eines sehr viel längeren Berichtes heraushebt. Er bildete ursprünglich mit jenen Abschnitten des Johannesbuches[1] ein einheitliches Ganze, das von der Geburt des Täufers bis zur Himmelfahrt reichte und durch das kurze Referat des hier analysierten Stückes schon für das sechste Jahrhundert bezeugt wird (vgl. ob. S. 75). Die Erzählung des rechten Genzā hat bei der Loslösung außerdem eine Umgestaltung erfahren; in ihr führt jetzt Mandā d'Haijē den Johannes zum Himmel empor[2], während das in dem ursprünglichen Zusammenhang nur Enōš getan haben kann. Wir müssen also für ihn auf die Inhaltsangabe S. 95, 1 ff. zurückgehen, wo der Name der führenden Gottheit nicht genannt ist: „An dem Tage, wo Jōhânās Maß voll wird, komme ich selbst zu ihm, erscheine Jōhânā als kleiner Knabe im Alter von drei Jahren und einem Tag, erzähle ihm über die Taufe und belehre seine Freunde (Jünger). Alsdann hole ich ihn aus dem Körper, führe ihn siegreich zu der Welt empor, die lauter Glanz ist, taufe ihn im weißen Jordan lebenden, prangenden Wassers[3], bekleide ihn mit Glanzgewändern und bedecke ihn mit Lichtturbanen, errichte Lobpreis in seinem reinen Herzen von dem Lobpreise der Lichtengel, mit dem sie ihren Herrn in Ewigkeit ohne Aufhören preisen." Im Genzā r. V 4 ist von einer Belehrung des Johannes und seiner Jünger nicht die Rede; Mandā d'Hajē bittet um die Taufe, Jōhânā weigert sich zunächst, dann wünscht er seinerseits von Mandā d'Haijē getauft zu werden. Das ist klare Nachahmung des Evangelienberichts, also jedenfalls sekundär. Oder vielmehr, es ist nicht einmal Nachahmung des Evangelienberichts selbst, sondern, wie Ad. Jacoby, *Ein bisher unbeachteter apokrypher Bericht über die Taufe Jesu*,

[1] Die Gleichsetzung von Jahjā und Jōhânā weist darauf, daß die Predigten z. T. wie in Genzā r. VII (p. 213 Pet.) auf den Namen Jahjā gestellt waren, die arabische Namensform (Lidzbarski *Johannesbuch* S. 73).

[2] Er hat die Taufe eingesetzt und er ist später als der Erlöser der Mandäer das eigentliche Gegenbild zu Christus, außerdem aber der ψυχοπομπός.

[3] Es ist die Taufe des Gestorbenen im Jenseits, die nach mandäischem Brauch im Diesseits nachgeahmt wird.

Straßburg 1902, erwiesen hat, eines jüngeren, in syrischen Predigten und Liedern des fünften und sechsten Jahrhunderts oft benutzten Berichtes. Die Hauptsache, die alte Totentaufe, ist in der Erzählung des rechten Genzā fast völlig verschwunden[1], geblieben nur der Aufstieg an Ptahil und Abathur vorüber zum Ort des Lichtes. Dort fleht Jōhânā, daß in der gleichen Weise alle im Glauben bewährten Männer (seine Jünger) aufsteigen mögen. Ich komme später auf diesen Bericht zurück und erledige zunächst die Hauptfrage.

Brandt hat wohl recht, die ausführliche Erzählung von Johannes ist erst in einer Zeit nachweisbar, in der die christliche Überlieferung schon einigermaßen bekannt war. Nur darf man nicht ohne weiteres darauf schließen, daß Johannes ganz aus ihr stammt. War doch in ihr der Gegensatz zwischen Johannes und Jesus vollkommen verdunkelt, und genoß doch bei den so bitter gehaßten Christen der Vorläufer Jesu längst hohe Ehren. Es wäre psychologisch gar nicht begreiflich, daß das Mandäervolk ihn damals als einzige historische Persönlichkeit seinen religiösen Urkunden miteinfügte, und zwar als den großen Gegner und Lehrer Christi, der wie Adam und die anderen Häupter der Zeitalter mit dem ganzen Stamm, d. h. mit allen seinen Gläubigen, zum Himmel gefahren und wie sie zum Hüter geworden sei. Weit näher liegt eine andere Erklärung. Mochte eine kurze Zeit lang unter den Johannesgläubigen die Frage geherrscht haben, ob ihr Meister selbst „das Licht" gewesen sei: als sie in der neuen Heimat im Osten sich ausbreiteten, mußten sie sich erinnern, daß Johannes nur von dem kommenden Gesandten geredet hatte, geredet in Wendungen, die man auch dort unter dem Eindruck iranischer Lehren von dem dritten und letzten Gesandten des Lichtkönigs, für sie dem „Menschen", also Enōš, gebrauchte. Nicht Johannes, sondern Enōš war also der Gegner und Überwinder des falschen Messias. In diesem Glauben wuchsen sie mit den neuen Volksgenossen zusammen. Da Johannes diesen Enōš verkündet und dem „falschen Messias" widerstrebt hatte, mußte die Erinnerung an ihn wieder aufleben, als dessen Diener die gefürchteten und verhaßten Nachbarn und Reichsfeinde wurden. Aber Enōš bleibt der eigentliche Überwinder des Lügenmessias, der Christus der Mandäer, noch in dem Bericht der hier behandelten jungen Einlage. Er ist der Meister des Jōhânā.

[1] Nur daß Jōhânā im Jordan stirbt, wird gesagt.

Wir können noch erklären, warum in dem Text des Genzā r. V 4 Mandā d'Haijē für ihn eingesetzt ist, und können dabei die Entstehung des wunderlichen Werkes näher erkennen. Auffällig ist, daß im Schluß Jōhânā einmal ganz verschwindet und nur Mandā d'Haijē übrigbleibt, er bietet seine Himmelfahrt (S. 206, 20 bis 207, 18). Das Rätsel läßt sich lösen, wenn wir das unmittelbar vorausgehende Stück V 3, über das Brandt, *Mand. Schriften* 192 und *Jahrb. f. protest. Theologie* XVIII 410ff. leider nur kurze und z. T. irreführende Mitteilungen macht, hinzunehmen. Das Stück gibt sich als selbständiges Buch, beginnt mit den Worten „Mein Maß in der Welt wurde mir voll" (Beginn zahlreicher Himmelfahrtstexte, also später Totentexte) und trägt die Subskription „Dies ist das Buch: Mein Maß in der Welt wurde mir voll." In erster Person spricht „der Mann von erprobter Frömmigkeit", der (vom Himmel in die Welt) an den Ort der gierigen, tollwütigen Hunde gekommen ist, deren Augen geblendet sind, daß sie nicht sehen, und deren Ohren verstopft sind, daß sie nicht hören können[1]. Er predigt ihnen und spricht von dem Leben, aber sie verstehen ihn nicht, von dem Tode, aber sie verstehen ihn auch nicht[2]. Er gerät in Angst und Zittern, wie immer in diesen Texten der zur Erde gekommene Gott, da ruft ein Mann ihm aus dem Ort jenseits der Welt, er, der zum Leben rufe und dem das Leben antworte[3], solle nur Vertrauen haben. Er gleiche einem Mann von 120 Jahren[4], einem Hirten[5], der vor seiner Herde hergehe; plötzlich werde man ihn ergreifen, mit dem Ehrenkleid und der Krone schmücken und zum König machen. Es ist in verhülltem Wort die in den Totentexten übliche Botschaft des Helfers an den auf Erden weilenden Gott. Er kehrt dann heim und sagt in dem ersten Strafort, dem Ort der Jungfrau, die nicht Jungfrau ist (der Rûhā), er wolle alle Gläu-

[1] Allerdings erscheint durch ein Mißverständnis des Bearbeiters dieser Ort jetzt schon als erste Wachtstation (Strafort) nach der Welt der Finsternis.

[2] Es ist die übliche Beschreibung der Botschaft des „Gesandten" an die Menschen, vgl. oben S. 60.

[3] Ruf und Antwort, die bei den Manichäern selbst Gottwesen geworden sind, verbinden den Gott Mensch (und die Menschen überhaupt) mit dem Urgott; wem beide verliehen sind, ist der Himmelfahrt sicher.

[4] Grenze der menschlichen Lebensdauer; danach tritt die Vergottung ein. So heißt es im Grunde nur: „dein Maß ist voll." Ähnlich wird in dem Berliner Turfan-Fragment M 5 von Mani bei seinem Tode gesagt, er sei 110 Jahre alt; auch dies ist nur Ausdruck für das volle Maß.

[5] Als Hirt erscheint Mandā d'Haijē auch in den wichtigen Texten des Johannesbuches cap. 11. 12 und im Genzā l. I 2 p. 10 Adam.

bigen mit sich nehmen, alle Naṣoräer sollen nach ihm empor steigen. Es ist die früher (S. 25 ff.) besprochene Befreiung der Seelen der Verstorbenen aus den Gefängnissen. Bei jedem Strafort wird in der weiteren Schilderung gefragt, was die Gefesselten verbrochen haben, was sie erdulden und womit sie vergleichbar sind. Dann gibt der Mann von erprobter Frömmigkeit (der Gott) seinen Namen und sein Zeichen, wird von dem Herren des Strafortes demütig verehrt und steigt mit seiner Schar an ihm vorüber und weiter in die Höhe. Aufgezählt werden der Strafort der Jungfrau, die nicht Jungfrau ist (Rûhā als Mutter der Planetengötter), der Strafort der Mörder, der Strafort der Buhler, Diebe und Meineidigen, der Strafort der Fürsten, Richter und Machthaber[1]; sie gleichen fetten Ziegen, die man plötzlich packt und auf glühende Kohlen wirft. Der nächste Strafort ist dann der des nichtigen Christus; in ihm sind alle, die das Leben verleugnet und Christum bekannt haben. Eine breite Schilderung, die im Stil weit von den früheren abweicht, setzt ein. Ihre Seelen gleichen einer großen Schafherde, die vor Christus einhergeht. Sie dürsten, und er führt sie zum Meere (Fluß), aber sie können nicht bis zu der Flut gelangen. Mit den Worten des Evangeliums berufen sie sich auf ihre guten Werke in seinem Namen, aber vergeblich. Mandā d'Haijē geht mit seinem ganzen Stamm an Christus vorüber und gibt seinen Namen

---

[1] Seltsamerweise zugleich der Frauen, die ihre Milch verkaufen, die eigenen Kinder töten und für fremde Ammen werden. Sie werden an den Brüsten aufgehängt. Es ist klar, daß sie in ein vorausgehendes Wachthaus (Strafort) gehören, das in der Aufzählung unterdrückt werden mußte, als der Überarbeiter einen der traditionellen sieben Straforte für die Christen freimachen wollte. Die eigenartige Bestrafung, Aufhängen an den Brüsten, hat Gressmann neuerdings in jüdischen Höllenvisionen nachgewiesen (*Abhandlungen der Berliner Akademie* 1918 No. 7 S. 23, vgl. 71 und 81), nur deutet er sie unrichtig. In der ältesten Quelle, Pal. Chagiga II S. 77d, trifft sie ein Weib, Maria. Das ist, wie jetzt klar wird, die Tochter Eleazars, die während der Belagerung Jerusalems ihr Kind tötet und ißt (auch in dem mandäischen Bericht töten die Weiber ihre Kinder und werden Ammen, um sich selbst fette Bissen zu verschaffen; die ganz junge Darke Teschuba, die doch ältestes Gut, z. T. aus ägyptischer Quelle, bewahrt, nennt dafür die Weiber, die ihre Kinder öffentlich säugen; seltsam, daß auch sie nach Gressmann ursprünglich die Christen in der Hölle erwähnt). Klar scheint, daß ursprünglich die Kindsmörderinnen im allgemeinen erwähnt waren, wie die Weiber, die vor der Geburt die Kinder abgetrieben haben, z. B. in der Petrus-Apokalypse. Jene Maria ist dann als Typus in einer jüdischen Fassung hinzugekommen. Übrigens erwähnt auch die Himmelfahrt Muhammeds dieselbe Strafe.

und Zeichen, und Christus verehrt ihn demütig. Da fragen seine Anhänger, wie er das tun könne, da er sich doch als den Herren der Herren und König der Welten bezeichnet habe. Sie bitten, in ihre Körper auf drei Tage zurückkehren zu dürfen, um sich auf Mandā d'Haijēs Namen im Jordan taufen zu lassen, aber Christus verhöhnt sie nur (wieder mit Evangelienworten) und rühmt sich, wie er sie betrogen und sie in die gewaltige Nebelwolke der Finsternis[1] versetzt habe, um dort nicht allein zu sein. Dann kommt der Gott zum Wachthaus der Großen und Großtuer, die mit großem Maß nehmen und mit kleinem Maß geben, die Zinseszins nehmen, dem Großen schmeicheln und den Armen verachten und kein Almosen geben. Sie gleichen fetten Böcken, die man plötzlich von ihren Müttern fortreißt und auf Kohlen brät. Es folgt endlich der Strafort des verschlingenden Ungeheuers Karafinn, neben dem Rûhā d'Qudsa (der heilige Geist) sitzt und ihre Diener in es hinein treibt. Als der Gott auch an ihm vorbeigekommen ist, gelangt er zum äußeren Äther und in die lichte Wohnung, und das Leben fragt ihn als Begrüßung „Wem gleichen Rûhā, Christus und die Planeten?" Er erwidert „Den Fliegen am Rande eines Topfes" (vgl. IX 1 p. 228 P.). Da freut sich das Leben und bekleidet ihn mit Glanz und Licht. Das Buch schließt „Das Leben ist siegreich, und siegreich ist der Stamm der Naṣoräer, der beim Namen des Iavar (Erlösers) festblieb, und siegreich ist Mandā d'Haijē und, die seinen Namen lieben."[2]

Klar ist, daß die ganze Schilderung des Strafortes der Christen den Zusammenhang zerreißt; notwendig müssen auf die ungerechten Fürsten die Großen und Großtuer, auf die fetten Ziegen, die man röstet, die fetten Böcke folgen. Der junge Interpolator kennt die christliche erbauliche Literatur. Derselben Bearbeitung gehört offenbar auch der Schluß mit dem für die Christen kränkenden Vergleich. Bis zum Ende der Beschreibung des siebenten Wachthauses geht ein alter Text; der echte Schluß scheint verloren.

Er ist es in Wahrheit nicht. Wohl folgt im Genzā jetzt ein neues Buch und eine neue Überschrift[3]: „Dies sind die Aussprüche Jōhânās des Täufers, als er den Strom (Jordan) des lebenden

---

[1] Es ist das Gegenbild zu der Glanzwolke, dem στῦλος τῆς δόξης. Christus ist in allem als trügerisches Gegenbild Mandā d'Haijēs geschildert.

[2] Die übliche Formel ist: „Das Leben ist siegreich, und siegreich ist der Mann, der hierher gekommen ist." Der Zweck der Änderung ist klar.

[3] Brandt, *Mand. Schriften* S. 195 ff.

Wassers „nahm“ und die Lebende Taufe taufte und den Namen des Lebens aussprach“. Es folgt aber nur die oben erwähnte Bitte des Mandā d'Haijē, von Jōhânā getauft zu werden, der Tod und das Begräbnis Jōhânās. Dann heißt es ganz unvermittelt: „Mandā d'Haijē setzte seinen Weg fort nach dem Orte, der ganz Glanz, nach dem Orte, der ganz Licht ist, und Jōhânā ging mit ihm.“ Sie gelangen zu dem Strafort (Matartā) des Ptahil (des Demiurgen), der, aus der Lichtwelt verbannt, demütig Mandā d'Haijē verehrt und um sein Fürwort bei dem großen Leben bittet, um wieder zu ihm emporsteigen zu dürfen. Mandā d'Haijē, der jetzt alle Macht besitzt, verspricht ihm die Befreiung. Jōhânā wird nur erwähnt, um die Worte seines Führers weiter zu geben. Dann folgt der früher erwähnte seltsame Text, den ich wörtlich gebe:

„Mandā d'Haijē setzte seinen Weg fort nach dem Orte, der ganz Glanz, nach dem Orte, der ganz Licht ist. Er ging und kam nach dem Wachthause des hohen Abathur. Tausendmal tausend beim Erheben der Augen und zehntausendmal zehntausend stehen vor ihm. Sie .... seinen Thron, der hoch ist und auf dem er sitzt. Als Abathur Mandā d'Haijē erblickte, stand er von seinem Thron auf. Da sprach Mandā d'Haijē zu Abathur: Bleib, bleib, Abathur, auf deinem Thron sitzen, der hoch und prächtig und bewahrt ist, den das Große Leben in der Höhe dir verliehen hat. Darauf sprach Abathur zu Mandā d'Haijē: Wenn du gehest, gedenke meiner vor dem Leben. Da sprach Mandā d'Haijē zu Abathur: Wenn ich hingehe, spreche und erzähle, werden sie kommen und deinen Thron zwischen die Männer, die Söhne des Heils, erheben. Wenn ich hingehe und spreche und gut erhört werde, werden zwei Engel aus der Höhe kommen. Sie werden eine hohe .... an der Spitze deiner Škīnā aufstellen. Sie werden dich vom großen Leben hören lassen und zu dir sprechen, und sie werden das Große Leben hören lassen und sagen, daß Mandā d'Haijē hingegangen ist und Abathur Kušṭa (hier: Vergebung) gereicht hat.“ Nun führt die Himmelfahrt der Seele wo sie vollständig gegeben wird, nach den sieben Straforten (Matartās) immer an den drei guten, aber gesunkenen Gottheiten Ptahil, Abathur und Jōšamīn vorüber zu der eigentlichen Lichtwelt (man vergleiche die manichäische Annahme von zehn Welten oder übereinander liegenden Sphären). Lückenlos schließt an den alten Teil von V 3 der Schlußteil von V 4; wir brauchen nur

die geringfügigen redaktionellen Zusätze zu streichen, die in letzterem auf den Hauptteil von V 4 bezugnehmen[1]. Geschildert war der Aufstieg Mandā d'Haijēs vor der Parusie und die Gefangenenbefreiung.

Der Hergang ist nunmehr wohl erkennbar. Es folgten sich in einer alten Fassung des Genzā wie jetzt zwei Traktate, die Himmelfahrt Mandā d'Haijēs und ein Jōhânās Geschick von der Geburt bis zur Auffahrt schildernder Text (Johannesbuch und Genzā V 4). Beide waren lückenhaft geworden. Von dem ersten fehlte nur ein kurzes Schlußstück, von dem zweiten der ganze Anfang und der Hauptteil des Schlusses. Der Bearbeiter gestaltete den ersten Text durch Eindichtungen in christenfeindlichem Sinn um und nahm das dabei übrig bleibende Stück aus dem Schluß zur Ergänzung der Lücke im zweiten Text, den er ebenfalls tendenziös überarbeitete[2]. Das wichtige Ergebnis der langen Unter-

[1] Zu dem ersten Text gehört noch die Begrüßung Mandā d'Haijēs im Lichtreich S. 208; sie entspricht genau der Verheißung des von jenseits der Welt rufenden Mannes (oben S. 80) und bezeichnet ihn wieder als den Mann von erprobter Gerechtigkeit. Dagegen gehört zu dem zweiten Text Jōhânās Schilderung S. 209; sein Gebet 209, 5 weist klar auf das frühere Gebet 196, 15 zurück. Letzteres Gebet bezieht sich auf eine Verkürzung (κολόβωσις) der Tage. Reste alter Anschauungen sind in ihm erhalten, so die sehr auffällige Gleichsetzung des Jōhânā mit dem guten Enōš (S. 197, 10, vgl. Genzā r. V 3 p. 180 P.), doch wage ich nicht die ursprünglichen Zusammenhänge erraten zu wollen. Ebenso scheint die Angabe, daß zwischen den Beginn der Taufe des Johannes und das Erscheinen des Gesandten, der ihn von der Erde ruft, 42 Jahre fallen (S. 198, 16; 199, 4, mißverständlich auf den Messias bezogen S. 94, 13) bedeutsam und alt.

[2] In anderen Fällen kann man zweifeln, ob es sich nicht um eine beabsichtigte Verkürzung handelt, so bei der Himmelswanderung des Buches VI des rechten Genzā, dem „Buch des Dinanukht," das ich hier beiläufig erwähne. Da Theodor bar Khôni es als heilige Schrift der Mandäer anführt, muß es ebenfalls vor das siebente Jahrhundert fallen. Dinanukht ist, wie Prof. Andreas mir nachweist, ein echt persischer Buchtitel, „das Unausgesprochene (τὰ κρυπτά) der Religion" und es redet ein Buch, das aber doch zugleich als göttliche oder prophetische Person empfunden wird, ein Weib hat (Nuraita, ursprünglich eine mythologische Figur, vgl. Lidzbarski, *Johannesbuch* S. 58, Bousset *Hauptprobleme der Gnosis* 14, 2. 73. 103) und Jünger gewinnt. Wie Anōš das göttliche Wort, so ist Dinanukht die göttliche Schrift. Sie enthält die Himmelswanderung zum Zweck der Belehrung und ist in mancher Hinsicht ähnlich dem Ardā-Virāf, nur sind die spätbabylonischen Vorstellungen von den sieben Straforten in den übereinanderliegenden Sphären eingesetzt. Das achte „Wachthaus des Verderbens" ist, genau wie bei der oben besprochenen Himmelswanderung des Mandā d'Haijē, die Erde

suchung ist also, daß schon vor der Epoche der christenfeindlichen Überarbeitung eine Sammlung der verschiedenen heiligen Bücher bestand, die z. T. jedenfalls die gleiche Abfolge hatte. Dieser Ur-Genzā fällt also jedenfalls vor das siebente Jahrhundert[1]. Stücke aus ihm haben sich daneben in Weiterbildung erhalten und sind in jüngere Sammlungen wie das Johannesbuch übergegangen. Wir können aus ihm gerettete Trümmer bisweilen noch mit Trümmern im Genzā vereinigen[2].

Von entscheidender Bedeutung wäre es, wenn sich für die frühere Zeit noch einige weitere chronologische Feststellungen gewinnen ließen. Wenigstens zwei glaube ich bieten zu können.

Der linke Genzā beschäftigt sich scheinbar ganz mit dem Geschick der Seele. Sein zweites Buch (p. 38—74 Pet.) bildet eine Einheit von 28 liturgischen Texten[3], die zwar wegen gewisser Widersprüche nicht auf einen Verfasser zurückgehen können, aber nach dem gleichen Schema gebaut sind: sie beginnen im Ich-Stil und gehen, in der Regel mit einer formelhaften Wendung in den Er-Stil über. Der Anfang lautet in allen „Ein Mânā bin ich des großen Lebens, ein Mânā bin ich des gewaltigen Lebens, ein Mânā bin ich des großen Lebens“ und führen damit ein mythologisches Wesen ein[4]. Das Buch ist zu einer bestimmten Zeit von einem Redaktor planmäßig für einen bestimmten Zweck geschaffen, und dieser Zweck

---

selbst. So gibt das Buch in der Rede des göttlichen Führers die Zahl an, aber die Schilderung führt uns nur durch vier. Brandt, der in den *Jahrbüchern f. protestant. Theologie* XVIII 413ff. hieraus seltsame Folgerungen zieht, hat nicht bedacht, daß diese Apokalypsen willkürlichen Umgestaltungen besonders ausgesetzt sind.

[1] Für den Jōhânā-Text ergibt sich dabei also ein beträchtlich höheres Alter, nur ist unklar, wie viel Änderungen er schon durchgemacht hat. Eine völlige Entlehnung der ganzen Tradition aus dem Christentum scheint schon dadurch ausgeschlossen.

[2] Dies hat z. T. schon der Lehrer Siouffis (*Études sur la Religion des Soubbas* p. 3) getan. Er kannte auch das Buch Dinanukht (p. 31), doch in stark abweichender Fassung.

[3] Die Zahl entspricht wohl nicht zufällig den 28 Mondstationen und ist uns auch sonst (auch bei den Persern) als heilig bezeugt.

[4] Die Art der Einführung entspricht ganz dem Offenbarungsstil in orientalischen Religionsurkunden (Norden *Agnostos Theos* S. 192. 206ff.), vgl. z. B. den ziemlich alten ägyptischen Zauber bei Griffith *The demotic magical Papyrus of London and Leiden* p. 129: „Ich bin ein Königssohn, der erste Große des Anubis“ und meine Erklärung „*Hellenistische Wundererzählungen*“ S. 103ff. mit der Fortsetzung in der Festschrift für Fr. C. Andreas S. 33ff.

kann nur sein, der Seele des Sterbenden oder Gestorbenen durch eine Art Analogiezauber das gleiche Los zu geben, das ein als vorbildlich gefaßtes Gottwesen früher erhalten hat[1]. Daß es bisweilen auch mit dem Namen Adam bezeichnet wird, belehrt uns weiter über sein Wesen. Immer wird in den 28 Texten der iranische πρῶτος ἄνθρωπος eingeführt, der von dem „Leben" zu Anfang in die Welt der Materie gesandt ist. Zweimal kommt ein Bote des „Lebens" zu ihm, das erstemal, um ihn über seinen göttlichen Ursprung aufzuklären, ihn zum Ausharren zu ermahnen und ihn der Heimkehr gewiß zu machen, das zweitemal, wenn er vom Körper sich gelöst hat, um ihn über die Grenze zwischen Materie und Lichtwelt zu führen. Besonders oft wird hierbei betont, daß er rein und sündenlos geblieben ist, den Weltschöpfer (Ptahil) und die Sieben (die Planeten, bezw. Sphärenherrscher) samt ihrer Mutter der Rûhā verachtet und verhöhnt hat und nun auf den Ruf des Vaters siegreich und furchtlos aus eigener Kraft zu dem Ort des Lichts emporsteigt. Auch das zeigt, daß es sich ursprünglich um einen Gott handelte.

Hierzu paßt das Wort Mânā selbst, das ursprünglich Krug oder Gefäß bezeichnet. Auf die entscheidende Stelle hat der Altmeister dieser Studien, Theodor Nöldeke, selbst hingewiesen, ohne freilich ihre chronologische Bedeutung ans Licht zu stellen (*Zeitschrift f. Assyriologie* XXX 1916 S. 160). Bei Irenaeus I 21, 5 wird das Erlösungsmysterium einer den Valentinianern nahe stehenden, also stark vom Iran beeinflußten Sekte mitgeteilt[2]: *Alii sunt qui mortuos redimunt ad finem defunctionis mittentes eorum capitibus oleum et aquam, sive praedictum unguentum cum aqua, et supradictis invocationibus, ut incomprehensibiles et invisibiles principibus et potestatibus fiant et ut superascendat super invisibilia interior ipsorum homo, quasi corpus quidem ipsorum in creatura mundi relinquatur, anima vero proiciatur Demiurgo*[3]. *et praecipiunt eis venientibus ad potestates haec dicere ... „Ego filius a Patre Patris, qui ante fuit, filius autem in eo, qui ante fuit*[4]. *veni autem videre*

[1] Ich werde hierüber demnächst ausführlicher in einem Buch über das iranische Erlösungsmysterium handeln.

[2] Der griechische Wortlaut ist bei Epiphanios *Haer.* 36 erhalten, aber etwas freier behandelt; so gebe ich die alte lateinische Übersetzung des Irenaeus.

[3] Epiphanios τῆς δὲ ψυχῆς αὐτῶν παρισταμένης τῷ δημιουργῷ (wie συνίστασθαι vgl. *Hellenistische Mysterienreligionen* S. 69 u. 97).

[4] Epiphanios ἐν τῷ προόντι (παρόντι Teil der Hss.). Es ist die Urzeit.

omnia, quae sunt mea et aliena, non autem aliena in totum, sed sunt Achamoth, quae est femina et haec sibi fecit; deducit enim genus ex eo, qui ante fuit. et eo rursus in mea, unde veni.“ et haec dicentem evadere et effugere potestates dicunt. venire quoque ad eos, qui sunt circa Demiurgum, et dicere eis: „Vas ego sum pretiosum[1]*, magis quam femina, quae fecit vos. si mater vestra ignorat radicem suam, ego autem novi me ipsum et scio, unde sim, et invoco incorruptibilem Sophiam, quae est in Patre, mater autem est matris vestrae, quae non habet patrem neque coniugem; masculo-femina autem a femina nata effecit vos ignorans et matrem suam et putans se ipsam esse solam. ego autem invoco eius matrem.“ Haec autem eos, qui circa Demiurgum sunt, audientes valde conturbari et reprehendere suam radicem et genus matris. Ipsos autem abire in sua proicientes nodos ipsorum, id est animam.* — Die Worte σκεῦός εἰμι ἔντιμον sind aus griechischem Gebrauch gar nicht zu erklären; weder kann es bescheiden den Diener, Gehilfen oder Werkzeug bezeichnen — es fehlt ja ein Genetiv dazu — noch mit biblischen Wendungen wie σκεῦος ἐκλογῆς (Apg. 9, 15), σκεῦος ὀργῆς (Jer. 27, 25; Röm. 9, 22), σκεῦος τῆς δόξης (I Makk. 2, 9) verglichen werden — wieder ist das Fehlen des Genetivs entscheidend. Es kann nur den Sinn von „Gottwesen“ haben, ist also nur als wortgetreue Wiedergabe eines orientalischen Ausdrucks begreiflich. Hier hat ihn LIDZBARSKI feinsinnig erklärt[2]: „Die Semiten waren von jeher gewohnt, ihre Gottheiten in Behälter zu pressen (Masseben, Ascheren usw.), so dachten sich denn auch die Mandäer ihr höchstes Wesen in einem Gefäß.“ Der Sitz der Gottheit wird dann metonymisch für den Gott selbst gebraucht (die Einzelgottheit ist gewissermaßen der Teil des göttlichen Wesens, den dies Gefäß umschließt). Nun kehren die Vorstellungen aus dem gnostischen Text alle bei den Mandäern wieder. Den Sieben und ihrer Mutter, der Rûhā, tritt gerade im zweiten Buch der Mânā immer „scheltend“ entgegen, indem er seine Abstammung aus dem Lichte rühmt und die ihre herabsetzt; den „Zöllnern“, d. h. den Aufsehern der Straforte, an denen er vorüberziehen muß, nennt er seine Herkunft, Art und Zeichen, sagt auch wohl, wohin er geht, und läßt sie in Verwirrung und Schrecken hinter sich. Es wird kaum Zufall sein,

---

[1] Epiphanios σκεῦός εἰμι ἔντιμον.

[2] *Orientalische Studien* THEOD. NÖLDEKE zum 70. Geburtstag gewidmet (1906) S. 538 A. 3.

daß auch bei den Mandäern, allerdings erst aus jungen Quellen[1], ein Brauch bezeugt wird, den Sterbenden mit Wasser zu übergießen, also zu taufen[2], und dabei bestimmte Gebete zu rezitieren, damit er den Straforten entgehen kann. Selbst das Bild der Knoten entspricht der mandäischen Bildersprache. Die Feinde der Seele sind in den mandäischen Liedern immer Rûhā und ihre Söhne, „die Sieben". Sie erscheinen hier als οἱ περὶ τὸν Δημιουργόν[3]. Rûhā hat sie hier ohne Vater geboren; sie heißt ja auch in den mandäischen Texten bisweilen die Jungfrau, die keine Jungfrau ist[4]. Daß sie in dem gnostischen Text der Ἀχαμώθ angeglichen ist, begreift sich, seit wir wissen, daß diese dem πνεῦμα, also der *monuhmēd*, semitisch Rûhā, gleichgesetzt ist[5]. Notwendig erhält sie dann die höhere Σοφία zur Mutter. Auch die drei den Menschen konstituierenden Elemente ordnen sich dem gnostischen System entsprechend um. Bei den Mandäern liegt in dem Körper zunächst der Geist als eine Art feinerer Leib und erst in diesem der Mânā oder innere Mensch, das Göttliche, die Seele, bei den Valentinianern liegt im Leibe zunächst die ψυχή als eine Art zweite Fessel des Göttlichen, des innern Menschen, des πνεῦμα[6].

Der Hergang scheint danach folgender: ein Teil der Valentinianer, die ja wie die Mandäer stark vom Iran beeinflußt sind, übernahm ein mandäisches Sakrament zusammen mit dem zugehörigen Texte und paßte den letzteren, die Maseqtā, seinem Grundsystem an. Ganz unwahrscheinlich wäre die umgekehrte Annahme, daß die Mandäer nach einer valentinianischen Offenbarungsschrift ihre Sterbelieder überarbeitet und eine Zeremonie

---

[1] Siouffi, *Études sur la réligion des Soubbas* (1880) p. 120. Brandt *Mand. Religion* (1889) S. 81 ff.

[2] Alte Andeutungen bestätigen das. So werden im rechten Genzā XV 3 die Götter Jōšamīn, Abathur und Ptahil, ehe sie wieder zum Himmel erhoben werden, getauft. Noch in der Enōš-Rede des Johannesbuches cap. 74 p. 239, 12 Lidb. werden die aus dem Gefängnis befreiten Toten nachträglich getauft.

[3] Es ist echter Pluralbegriff, wie die Anrede ὑμᾶς, ὑμῶν, ὑμῖν zeigt.

[4] Daß sie in anderen Texten mit ihrem Sohne Ur die Sieben zeugt, entstammt einer anderen Vorstellungsreihe. Die mandäische Auffassung der Jungfrau, die keine Jungfrau ist, als Buhlerin hat sich durch die Ausführungen über die falsche Weisheit (oben S. 54) erklärt.

[5] Vgl. *Die Göttin Psyche in der hellenistischen und frühchristlichen Literatur* S. 59.

[6] Auch die Hermetische Literatur kennt das Schwanken über die Reihenfolge der beiden Elemente.

geschaffen haben; auch ließe sich die Stellung der Rûhā bei ihnen nie aus der valentinianischen Achamoth erklären[1]. Die Deutung des Namens Mânā ist damit gesichert und zugleich für diesen Teil des mandäischen Totenbuchs eine Datierung gewonnen, die sich uns später bestätigen wird: er reicht in seinen Grundlagen bis über die Mitte des zweiten Jahrhunderts hinauf, beeinflußt den christlichen Gnostizismus, ist aber selbst von ihm unabhängig.

Ich halte es daher für sehr beachtenswert, daß die Todestaufe zwar nicht mehr in den erhaltenen Jōhânā-Texten, wohl aber in der alten Inhaltsangabe (oben S. 78) vorkommt.

Eine weitere Beobachtung über die Namen des göttlichen Urmenschen kann diesen Ansatz bestätigen, doch muß ich etwas weiter ausholen. Wie bei den Mandäern verschiedene mythologische Namen und neben ihnen beträchtlich seltener die Wesensbezeichnung (der erste Mann oder Mensch) vorkommen, so bei den Manichäern. Unter den mythologischen Namen gebraucht schon Mani mit Vorliebe den des Adam (so in der Kapitelangabe des Buches der Geheimnisse im Fihrist, FLÜGEL S. 102 „Von der Zeugenschaft Adams über Isā"), doch findet sich neben ihm auch der persische Name des Urmenschen Gēhmurd[2]. Diesen persischen Namen nennt ausdrücklich eine außerordentlich interessante und ausführliche Darstellung seiner Erzeugung in den Berliner Fragmenten T. III 260a—e, deren Herausgabe wir von Prof. F. W. K. MÜLLER erhoffen dürfen. Dieselbe Sage erzählt offenbar das türkische Fragment T. II D 75 (A. v. LE COQ, *Türkische Manichaica aus Chotscho II*, Abhandl. d. Berliner Akad. 1919, 3, S. 6. 7), aber es nennt den Namen Adam. Ebenso das soghdische leider arg verstümmelte Fragment M 141, das ich durch Prof. ANDREAS kenne. Der Mythos selbst ist zweifellos iranisch und uns in etwas abweichender und stark verkürzter Form in zwei voneinander unabhängigen Exzerpten aus Manis Schriften im Fihrist und bei Theodor bar Khôni erhalten. Ich gebe sie hier wörtlich. Der Fihrist

---

[1] Die Rûhā der Mandäer ist das Prinzip des Bösen, die Achamoth der Valentinianer zwar aus der Lichtwelt in die Materie verbannt, aber von Anfang an zur Erlösung bestimmt; die Kinder jener sind die ἄρχοντες τοῦ κόσμου τούτου, die Planeten, die Kinder dieser die Einzelseelen; jene ist die Erbfeindin des πρῶτος ἄνθρωπος, diese tritt für ihn ein und ist sein Gegenbild. Nie konnte ein Valentinianer aus sich dies Mysterium ersinnen.

[2] Dabei wird der persische Name, wie ich aus einer Notiz Prof. F. W. K. MÜLLERS ersehe, nicht nur für das rein menschliche Stammeshaupt, sondern auch für den Gott Mensch gebraucht.

bietet (FLÜGEL S. 90): „Hierauf, sagt Mani, begattete sich einer jener Archonten und der Sterne und die drängende Gewalt, die Habgier, die Sinnenlust und die Sünde, und aus ihrer Begattung ging der erste Mensch, welches Adam ist, hervor, und die diesen beaufsichtigten, waren zwei Archonten, ein männlicher und ein weiblicher. Alsdann erfolgte eine zweite Begattung und aus dieser ging das schöne Weib, welches die Hawwā ist, hervor. — Als nun, lehrt Mani, die fünf Engel das Licht Gottes, welches die Habgier heimlich entrissen und in diesen beiden Geschöpfen gefangen eingeschlossen hatte, in seiner Beschmutzung sahen, baten sie den Boten froher Kunde, die Mutter des Lebens, den Urmenschen und den Lebensgeist, daß sie jemanden zu diesem Urgeschöpf senden möchten, der es losmache und errette, ihm die Erkenntnis und die Gerechtigkeit offenbare und es von den Teufeln freimache. Sie sandten also, fährt er fort, Isā (Jesus), den ein Gott begleitete[1]. Diese ergriffen die beiden Archonten, setzten sie gefangen und befreiten die beiden Geschöpfe. — Es machte sich aber Isā auf, lehrt Mani, redete das Geschöpf, das ist Adam, an, erklärte ihm die Paradiese und die Götter, die Hölle und die Teufel, die Erde und den Himmel, die Sonne und den Mond[2], machte ihm bange vor der Hawwā, indem er ihn über ihre heftige Zudringlichkeit aufklärte, und flößte ihm Furcht ein, sich ihr zu nähern, und Adam gehorchte."

Man vergleiche hiermit Theodor bar Khônis Bericht nach CUMONTS Herstellung (*Recherches sur le Manichéisme* I p. 40 ff.): *Les filles des Ténèbres étaient grosses antérieurement de leur propre nature. Par suite de la beauté des formes du Messager qu'elles avaient vues, elles avortèrent, leur foetus tombèrent sur la terre et mangèrent les bourgeons des arbres*[3]. *Les Avortons tinrent conseil entre eux et se souvinrent de la forme du Messager qu'ils avaient vue. Ils dirent:*

[1] Wahrscheinlich der Freund des Lichtes.

[2] Da sich das große Berliner Fragment T III 260 eng mit diesem Berichte berührt, hebe ich hervor, daß die ersten beiden Blätter (a und b) tatsächlich eine Belehrung über den Lauf von Sonne und Mond bieten, die nicht in den Einzelheiten, wohl aber in dem Gesamtcharakter dem Teil III des äthiopischen Henochbuches entspricht. Wieder zeigt sich dies abhängig von älteren iranischen Quellen, die in der manichäischen Literatur weitergeführt werden.

[3] Augustin *Contra Faustum* VI 8 gibt die Ergänzung: *eosdemque abortivos fetus et masculos et feminas de caelo in terram cecidisse, vixisse, crevisse, concubuisse, genuisse. Hinc esse dicunt originem carnium omnium, quae moventur in terra, in aqua, in aere* (mehr bei CUMONT).

Où est la forme que nous avons vue? Ashaqloun, fils du roi des Ténèbres, dit aux Avortons: Donnez-moi vos fils et vos filles et je vous ferai une forme comme celle que vous avez vue. Ils les lui apportèrent et les lui donnèrent. Mais il mangea les mâles et donna les femelles à Namraël, sa compagne. Namraël et Ashaqloun s'unirent ensemble, Namraël conçut et enfanta d'Ashaqloun un fils à qui elle donna le nom d'Adam; elle conçut et enfanta une fille à laquelle elle donna le nom d'Ève. Jésus le lumineux s'approcha de l'innocent (*simple*) *Adam et le réveilla d'un sommeil de mort, afin qu'il fut délivré de nombreux esprits. Comme un homme juste qui trouve un homme possédé par un démon redoutable et qui l'apaise par son art, ainsi était Adam, quand cet ami le trouva plongé dans un profond sommeil, le réveilla, le fit bouger, le tira du sommeil, chassa de lui le démon séducteur et enchaîna loin de lui la puissante Archonte femelle. Alors Adam s'examina lui-même*[1] *et sut qui il était*[2]. *Jésus montra à Adam les Pères des hauteurs*[3] *et sa propre personne exposée à tout, aux dents de la panthère et aux dents de l'éléphant, dévorée par les voraces, engloutie par les gloutons, mangée par les chiens, mélangée et emprisonnée dans tout ce qui existe, liée dans la puanteur des Ténèbres. Jésus le fit tenir debout, et le fit goûter à l'arbre de vie. Alors Adam regarda et pleura. Il éleva fortement la voix comme un lion rugissant, s'arracha les cheveux, se frappa la poitrine et dit: „Malheur, malheur au créateur de mon corps, à celui qui y a lié mon âme et aux rebelles qui m'ont asservi."*[4]

Der Text, den wir so herstellen, ist vollkommen unverständlich. Besonders der Satz „Adam prüfte sich selbst und erkannte, wer er war" muß geradezu verblüffen. Er kann an sich nur bedeuten, daß Adam seine Abstammung von Gott und seine Natur als Gottwesen erkannte. Aber hiervon ist in dem vorausgehenden Text nichts gesagt. Im Gegenteil: durch den Geschlechtsakt, den Mani immer auf den Bösen zurückführt, ist Adam entstanden, und zwei Dämonen sind seine Eltern. Zum Verständnis muß vorher gesagt sein, daß sie nur den Körper Adams hervorgebracht haben, seine Seele aber ein Gottwesen ist, das in diesen Körper nachträglich hereingebunden ist (vgl. die Schlußworte). Vor den

[1] Er sucht sich aufzuklären, wie es in den mandäischen Texten immer von dem Mânā heißt.

[2] Vgl. Fihrist a. a. O.

[3] So übersetzt Kugener; Vater der Größe ist die Gottesbezeichnung.

[4] Vgl. über diesen Teil die Darlegungen *Die Göttin Psyche*, Sitzungsberichte d. Heidelberger Akademie 1917, Abh. 10, S. 6ff.

Worten *Jésus le lumineux* ist also ein längeres Stück Erzählung ausgelassen[1]; ein Vergleich mit dem freilich ebenfalls unvollständigen Bericht des Fihrist bestätigt das. Wir haben durch Theodor bar Khôni nur noch das Endstück dieser Erzählung, aber in ihm einen charakteristischen Einzelzug, der in einem Text des zweiten, also des mythologischen Buches des linken Genzā der Mandäer wiederkehrt, II 8 p. 47: „Ein Mânā bin ich des großen Lebens, ein Mânā bin ich des gewaltigen Lebens, ein Mânā bin ich des großen Lebens. Ich brach auf, um in die Welt zu kommen, um in die Welt zu kommen brach ich auf, nicht merken es ihre Bewohner insgesamt, nicht nehmen mich wahr alle Welten. Gar lange bemerkten mich nicht die Äonen, bis man mich in den Rumpf warf. Bis man mich in Rumpf warf und Adam auf seinen Füßen stand[2]. [Adam stand auf seinen Füßen, während der Schlaf ihn übermannte[3].] Als Adam auf seinen Füßen stand, verfluchte er den Mann seinen Helfer. Er verfluchte den Bildner der Körper, in dessen Hand die Werke nicht recht wurden. Seine Werke <wurden nicht recht>, bis er Adam schuf, bis dieser seinem Bilde glich, bis er lebenden Feuers voll war, wie sein Vater ihn damit gefüllt hatte. Er schuf und machte es nicht recht, bis er den falschen Rumpf schuf. Er schuf den falschen Rumpf und die nichtige Herberge." Der Mânā geht dann in die Klagen, die in diesem Teil immer wiederkehren, über: „Warum scheuchten sie mich von meiner Stätte weg, vertrieben mich aus der Mitte meiner Brüder?" Das Lied verläuft nach dem festen Schema; nur die Adamsschilderung weicht ab, entspricht aber ganz der manichäischen. Der Fluch Adams gilt dem Ptahil, dem Schöpfer der körperlichen

[1] Ein neues Exzerpt beginnt, eingeführt *Manès dit encore* (Pognon S. 191). Mit der gleichen Formel werden im Fihrist die ebenfalls nicht zusammenhängenden Exzerpte eingeleitet.

[2] Vgl. den 6. Traktat des rechten Genzā (die Weltschöpfung): Die Sieben schaffen, von Ptahil dazu aufgefordert, den Leib des Adam, den sie aber nicht aufrecht zu stellen vermögen. Dazu verlangen sie von jenem „Laß uns von dem Geist in ihn werfen, den du aus dem Hause deines Vaters mit dir gebracht hast." Ptahil begibt sich zu dem Lichtort, dem Vater der Uthras, auch seinem Vater, der für ihn zum verborgenen Orte geht und ihm das große Kleid, welches alle Dinge erleuchtet, verschafft. Nun ruft aber auch das [Erste] Leben die Helfer ins Dasein, Hibil, Šitil und Anōš, und beauftragt sie mit der Fürsorge für die Seelen. Niemand soll wissen, namentlich Ptahil nicht, wie die Seele in den Körper falle, so daß dieser lebendig wird (Brandt, *Mand. Rel.* S. 36, vgl. die Fortsetzung).

[3] Offenbar Zusatz.

Welt, und gilt weiter dem Helfer, der seine Seele hierher gebracht hat[1]. Ein iranischer Adamstext dieser Art hat also vor Mani bestanden und ist von ihm benutzt worden. Ohne den Namen Adams begegnet eine ähnliche Schilderung II 6 p. 44: der Mânā erzählt, noch habe er die Güte und den Glanz seines Vaters nicht gekannt, da habe man ihn hinterlistig aus seinem Orte und seiner Stätte vertrieben und in die Tibil versetzt. „Geschlagen und hingemordet werde der Mann, der Körper bildete, der mit seinen Plänen die Welt geschaffen. Geschlagen und hingemordet sollen die Planeten werden, die an der Spitze seiner Schöpfung standen.“ Weiter nimmt auf dieselbe Erzählung II 14 p. 56 bezug, freilich in einem neuen Sinne. Der Mânā rechtet mit Gott: „Mein Vater, wenn Gerechtigkeit bei Gott obwaltete, warum ist Ptahil aus seinem Orte hervorgegangen? Warum ist Ptahil aus seinem Orte hervorgegangen, warum säte er bösen Samen aus und schuf nichtswürdige Zungen?“ Aber der Helfer mahnt ihn: „Sei ruhig und schweige, Adam, und die Ruhe des Guten umfange dich. Siehe zu, wenn dir angst und bange ist, daß du nicht Ptahil fluchest. Fluche nicht dem Uthra Ptahil, der sich aus unserer Mitte ausgesondert und dann die nichtswürdigen Zungen erschaffen hat.“ Der Helfer versichert, bei dem großen Endgericht werde Ptahils Gewand (seine Schöpfung) zurechtgelegt und er selbst wieder in den Himmel aufgenommen werden und sich mit dem Mânā vereinen. Der Mânā folgt dem Befehl, läßt sich durch keine Bedrückung verleiten, dem Ptahil zu fluchen, und wird darum zuletzt zum Himmel erlöst[2]. Es ist charakteristisch, daß auch hier der Name Adam erscheint. Der iranische Text, den die mandäischen Verfasser und Mani unabhängig voneinander benutzt zu haben scheinen, muß also bis in die erste Hälfte des dritten Jahrhunderts hinaufreichen. Schon damals waren die Namen aus der jüngeren hebrä-

---

[1] Außerordentlich oft wird in diesen Liedern versichert, daß der Helfer der später die Seele befreit, sie auch zuerst gebracht hat. Übrigens zeigt die leichte Inkongruenz in dem Eingang, daß der Name Adam nachträglich in den festen Typus des liturgischen Textes hereingekommen ist.

[2] Derselbe Gegensatz zweier Auffassungen der irdischen Welt begegnet oft im rechten Genzā. Wenn XV 16 p. 351 mahnt „Hütet euch Ptahil-Uthra zu fluchen,“ so umgekehrt XV 9 p. 324 „Verfluche den Ort des Hauses deiner Pfleger“ (die Welt). Nach XV 3 wird Ptahil nach seiner Begnadigung König der Uthras und der eigentliche Schutzgott der Naṣoräer. Auch im Hermetischen Corpus sehen wir in etwa der gleichen Zeit einen ähnlichen Streit (vgl. VI 4 und IX 4).

ischen Legendendichtung in die iranische Tradition eingedrungen. Noch etwas weiter heraufzusteigen gestattet uns die sogenannte Naassenerpredigt (Hippolyt Elenchos V 7, 6 p. 80, 4 Wendland), deren Urtext dem Anfang des zweiten Jahrhunderts angehört (*Poimandres* S. 84): Ἀσσύριοι δὲ τὸν Ὠάννην ἰχθυοφάγον γενέσθαι παρ᾽ αὐτοῖς, Χαλδαῖοι δὲ τὸν Ἀδάμ. καὶ τοῦτον εἶναι φάσκουσι τὸν ἄνθρωπον, ὃν ἀνέδωκεν ἡ γῆ, <καὶ σῶμα>[1] μόνον. κεῖσθαι δὲ αὐτὸν ἄπνουν, ἀκίνητον, ἀσάλευτον ὡς ἀνδριάντα[2], εἰκόνα ὑπάρχοντα ἐκείνου τοῦ ἄνω, τοῦ ὑμνουμένου Ἀδάμαντος ἀνθρώπου, γενόμενον ὑπὸ δυνάμεων τῶν πολλῶν, περὶ ὧν ὁ κατὰ μέρος λόγος ἐστὶ πολύς[3]. ἵν᾽ οὖν τελέως ᾖ κεκρατημένος ὁ μέγας ἄνθρωπος, ἄνωθεν [ἀφ᾽ οὗ, καθὼς λέγουσι, πᾶσα πατριὰ ὀνομαζομένη ἐπὶ γῆς καὶ ἐν τοῖς οὐρανοῖς συνέστηκεν][4] ἐδόθη αὐτῷ καὶ ψυχή, ἵνα διὰ τῆς ψυχῆς πάσχῃ καὶ κολάζηται καταδουλούμενον τὸ πλάσμα τοῦ μεγάλου καὶ καλλίστου καὶ τελείου ἀνθρώπου[5]. καὶ γὰρ οὕτως αὐτὸν καλοῦσι. ζητοῦσιν οὖν αὖ πάλιν, τίς ἐστιν ἡ ψυχὴ καὶ πόθεν καὶ ποταπὴ τὴν φύσιν, ἵν᾽ ἐλθοῦσα εἰς τὸν ἄνθρωπον καὶ κινήσασα καταδουλώσῃ καὶ κολάσῃ τὸ πλάσμα τοῦ τελείου ἀνθρώπου· ζητοῦσι δὲ οὐκ ἀπὸ τῶν γραφῶν[6], ἀλλὰ καὶ τοῦτο ἀπὸ τῶν μυστικῶν. Vergleicht man die

[1] Die Worte καὶ σῶμα (besser ὡς σῶμα) waren nach oben verstellt (vgl. *Poimandres* S. 84).

[2] Es ist die „körperliche Säule" der Mandäer (vgl. Brandt, *Mand. Religion* S. 35 ff.). Die Seele legt Adakas Mânā unbemerkt hinein und entfernt sich nach der einen mandäischen Darstellung wieder nach der Belebung; nach der anderen bleibt er in Adam und in ihm nimmt dann Mandā d'Haijē (die γνῶσις) Platz. Daß dies die ursprünglichere ist, zeigt schon der Name Adakas (nach Prof. Lidzbarski der verborgene Adam). Die Unklarheit beruht auf der ursprünglichen Scheidung zweier verschiedener Bestandteile des innern Menschen, die mit verschiedener Schnelligkeit zum Lichtreich zurückkehren (meist als Geist und Seele geschieden). Erst ihre Vereinigung macht ihn wieder vollständig; bis zu ihr weilt der göttlichere Teil, eben Adakas, bei den „entrückten Frommen" (Mšunnē Kušṭa), wie Enōš, wenn er die Welt der Materie verläßt.

[3] Es sind bei den Mandäern Ptahil und die sieben (Planeten).

[4] Die Worte ἀφ᾽ οὗ ... συνέστηκεν gehören zwar dem Naassener-Text an, sind aber erst nachträglich zu dem älteren Teil desselben zugefügt, wie das neutestamentliche Zitat (Ephes. 3, 15) beweist; hierdurch wird es möglich, daß ἄνωθεν ursprünglich mit ἐδόθη verbunden war.

[5] D. h. eben des Adakas, der offenbar für den dritten Gesandten der Manichäer (Mithras) und für Mandā d'Haijē in anderen mandäischen Berichten eingetreten ist. Sein πλάσμα heißt der irdische Mensch, weil er nach seinem Bilde geschaffen und von ihm erst mit Leben, Zeugungskraft und Verstand begabt ist (vgl. Brandt a. a. O. 36 A. 2).

[6] Nicht aus dem Alten und Neuen Testament. Es waren heidnische Geheimlehren zum Beweis angeführt, etwa wie in dem wichtigen manichäischen Text M 7, über den ich später an anderem Ort handeln werde.

beiden mandäischen Texte, so ist nicht nur die Unbeweglichkeit des von den Archonten geschaffenen Leibes, sondern vor allem auch die Wendung zu beachten „bis dieser seinem (Ur)bilde glich". Auch in dem manichäischen Mythos ist ja die Erinnerung daran bewahrt, daß der Weltherrscher die Gestalt eines Gottwesens nachbilden will. Daß es sich nicht um die Ähnlichkeit einzelner Züge, sondern um das gleiche Grundsystem handelt, zeigt eine letzte Übereinstimmung. In der Naassenerpredigt heißt es bei der Erklärung der Homerverse Od. 24, 3 (p. 86,5) οὐ τῶν Πηνελόπης, φησίν, ὦ κακοδαίμονες, μνηστήρων ἀλλὰ τῶν ἐξυπνισμένων καὶ ἀνεμνησμένων „ἐξ οἵης τιμῆς καὶ ὅσου μήκεος ὄλβου" (Empedokles 119 Diels)... κατηνέχθησαν ὧδε εἰς πλάσμα τὸ πήλινον, ἵνα δουλεύσωσι τῷ ταύτης τῆς κτίσεως δημιουργῷ Ἡσαλδαίῳ, θεῷ πυρίνῳ, ἀριθμὸν τετάρτῳ· οὕτως γὰρ τὸν δημιουργὸν πατέρα τοῦ ἰδικοῦ κόσμου καλοῦσιν. Hier haben wir ganz die mandäische und manichäische Grundvorstellung von dem Todesschlaf, der die Seele in der Materie befällt, und von ihrer Erweckung durch den göttlichen Gesandten. Auch die Bezeichnung des Demiurgen als „des Vierten" ist hier ursprünglich. Ein kleiner Text Genzā l. III 61 p. 135 sagt: „Wem hast du nicht alles, Seele, in der Welt gedient! Die Männer, welchen du gedient, waren nicht von der Welt. Mehr als du, Sonne, leuchten sie, mehr als du, Licht, leuchten sie, Lampen des Lichtes, die in der Welt leuchten. Als du nachforschtest, dientest du dem Ersten, dem Leben, das von jeher war. Du dientest dem Zweiten, dem Leben, das aus dem Leben ward, du dientest dem dritten, dem.... lieblichen Namens. Du gingest zum Vierten, woher ..... ward. Dort war Mangel und Fehl. Mangel und Fehl ist dort, dort sind Geheimnisse und Winke. Geheimnisse und Winke sind da, da ist der Zorn der Welt. Warum wickeltest du dich in den Schoß des Mânā?[1] Als ich es sah, ging ich fort, verachtete und verließ sie alle. Ich verließ sie und ging Mandā d'Haijē nach. Er sondere mich ab vom Bösen zum Guten, von der Bosheit und Not dieser Welt." Der Schluß zeigt klar, daß der Dienst der drei ersten Götter nicht in die sichtbare Welt gefallen sein kann. Die Schuld an der Anrede „Seele" trägt wahrscheinlich das im dritten Buch übliche Mißverständnis, daß auf die einzelne Menschenseele bezogen wurde, was ursprünglich von einem Gottwesen gesagt war.

[1] Eingewickelt wird, wie mehrfach erwähnt wird, die Seele herabgetragen, vgl. auch die Umbildung der Vorstellung in den Jōhânā-Texten Lidzbarski, *Johannesbuch* S. 116.

Den besten Beweis liefert Genzā l. III p. 87 Pet., dessen Text von Theodor bar Khôni nach den heiligen Schriften der Kantäersekte als Wort des göttlichen „Lichtsohnes“ angeführt wird, während in dem Genzā nach der Auffassung der Schreiber wohl „die Seele“ spricht (vgl. oben S. 28). In der Tat spricht der Ἄνθρωπος als Sohn des höchsten Gottes. Klarer ist es, wenn in dem mythologischen Teil Genzā l. II 4 p. 42 der Mânā nach der einleitenden Formel fragt: „Wer holte mich aus meinem Schatzhause heraus, aus meinem Schatzhause holte wer mich heraus, wer warf mich in das Haus des Vierten? Wer warf mich in das Haus des Vierten, daß die Bösen auf mich zürnen?“ usw.

Ich lege wenig Wert darauf, daß der Demiurg in der Naassenerpredigt den sonst unbekannten Namen Ἠσαλδαῖος trägt, während er bei den Mandäern mit dem hebraisierten Namen des ägyptischen Schöpfungsgottes Ptah, des δημιουργὸς κατ' ἐξοχήν[1], bezeichnet wird; wie selbst innerhalb der gleichen Religion jeder neue Lehrer neue Namen schafft, zeigt die mandäische Religion selbst am schlagendsten; bei Übertragungen steigert sich das naturgemäß noch. Entscheidende Bedeutung hat für mich, daß mit jener eigentümlichen Erzählung von dem „ersten Menschen“ Adam verbunden ein Göttersystem erscheint, in welchem der Schöpfer der sichtbaren Welt „der Vierte“ heißt. Natürlich haben es jene Phryger, die es mit dem Kult des Attis und Papas verbanden, nicht von den Mandäern übernommen, sondern beide benutzen eine ältere Tradition, die sich durch den Grundgedanken, daß durch den Gottmenschen die Seelen in die Welt kommen, als iranisch erweist. Wir kommen für diese Tradition bis mindestens in das Ende des ersten Jahrhunderts.

Ist somit die Folge von vier Göttern als sehr alt erwiesen, so erscheint mir immerhin bemerkenswert, daß jene rätselhafte Folge von vier Zeitaltern in der Jōhânā-Tradition und der alten Apokalypse ihr einigermaßen entspricht. Wie von den Göttern drei noch gut und licht sind und nur der vierte entartet, so von den Zeitaltern.

---

[1] Überzeugend erwiesen von Lidzbarski, *Orientalische Studien*, Theod. Nöldeke zum 70. Geburtstag gewidmet, S. 544, *Johannesbuch* p. XXVII. Die mystische jüdische Literatur, die nach festem Schema unermüdlich neue Engelnamen schafft und einzelne von ihnen oder Namensgruppen weit über den Orient hinträgt, wird vermittelt haben (vgl. F. W. K. Müller *Abhandlungen* der Berliner Akademie 1904 S. 56ff. die Engelnamen in dem manichäischen Kirchengebet neben den mythischen persischen Namen).

Nun darf man gewiß nicht einfach je einen Gott mit einem Zeitalter verbinden; die vier Zeitalter beziehen sich nach der gegenwärtigen Fassung auf die sichtbare Welt; aber daß beidemal nach der vierten Entwicklungsstufe die ἀποκατάστασις eintritt, zeigt, daß diese Vorstellungen doch zusammenhängen und aus der gleichen Wurzel entsprossen sind. Auch von dieser Seite ist also gegen die Altersbestimmung jener Apokalypse nichts einzuwenden.

Bedenklich könnte nur stimmen, daß in ihr der höchste Gott als Lichtkönig bezeichnet wird wie in den beträchtlich späteren Stücken I—III und selbst in der Einlage der zweiten Fassung[1]. Brandt hat ja bekanntlich eine ganze Lichtkönigslehre als letzte Entwicklungsstufe der mandäischen Religion konstruiert und sie sogar chronologisch festzulegen gesucht. Aber diese Bezeichnung begegnet ebenso bei den Manichäern, z. B. in dem Berliner Fragment M. 40, und entspricht vollständig der iranischen Gottesanschauung, die von Anfang an bestimmend einwirkt. So mag ihr Vorwiegen für einzelne Zeiten und Schichten charakteristisch sein, aber ihr Vorkommen ist für keine unmöglich. Auch die schroffe Gegenüberstellung einer polytheistischen und einer monotheistischen Auffassung bei Brandt scheint mir bedenklich; ich erkenne überall das, was man 'limitierten Monotheismus' genannt hat. Von einem Schema religiöser Entwicklung, das sich bei organisch sich entfaltenden großen Religionen vielleicht beobachten läßt, kann ich innerhalb einer synkretistischen Religion, die dem Individuum freie Auswahl läßt, und auf einem Boden, auf welchem zwei so entgegengesetzte Nationalitäten wie Babylonier und Perser sich bereits vermischt hatten und das dort ebenfalls ansässige Judentum immer mit einwirkte, einem Boden endlich, der vom Westen her einmal noch eine entscheidende Neubefruchtung empfangen hat, wenig Gebrauch machen. Die μυθολογούμενα haben hier geringe Bedeutung, nur ein paar meist iranische Grundanschauungen und die Gesamtstimmung; sie zeigt mit ihrer vollen Ablehnung der Askese trotz eines manchmal stark pessimistischen Dualismus, daß der eigentliche Manichäismus[2] keinen Einfluß geübt haben kann und das Judentum ihn in wachsendem

[1] Freilich kann, wie ich schon im Anfang betonte, diese Gottesbezeichnung auch nachträglich aus dem Hauptteil übertragen sein.

[2] Erwähnt wird er Genzā IX 1 p. 228 und zwar als eine Abart des Christentums; der Abschnitt ist außerordentlich jung.

Maße gewinnen mußte. Möchte eine zuverlässige und vollständige Übersetzung der mandäischen Religionsurkunden bald durch den Druck zugänglich gemacht und damit auch der allgemeinen philologischen und theologischen Bearbeitung erschlossen werden. Und möchte zugleich die Ausbeutung der unschätzbaren Reste der manichäischen Literatur, deren weitaus wichtigsten Teil deutsche Tatkraft und deutscher Forschungsdrang der Wissenschaft wiedergewonnen haben, fortgesetzt und zu Ende geführt werden. Wie entscheidende Förderung die Religionsgeschichte von der Lösung dieser beiden dringendsten Aufgaben erhoffen darf, wollte ich in dieser Studie zeigen und auf die Probleme hinweisen, die sich uns schon jetzt stellen. Ist mir wenigstens soviel gelungen, so danke ich das allein der opferwilligen Unterstützung und Belehrung meiner beiden Göttinger Kollegen Fr. C. Andreas und M. Lidzbarski und der hochherzigen Güte der beiden Berliner Helfer F. W. K. Müller und A. v. Le Coq.
